



# آسمان و خاک

الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار

تألیف آصفی (ممدومی و اسفغانی)



آسمان و خاک

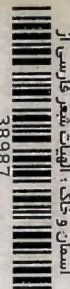
تألیف آصفی (ممدومی و اسفغانی)

۸۶۱  
/۰۰۹۳۱  
۲ ۵۳۸ ۲

۳۸۹۸۷

کتابخانه

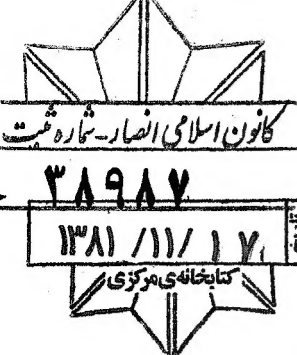
کتابخانه کانون اسلامی انصار (مهرکزی)



38987

آسمان و خاک : الهیات شعر فارسی از





# آسمان و خاک

الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار

تاجاه آصفی (مهدوی دامغانی)



آسمان و خاک (الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار)  
تألیف دکتر تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی)

نسخه پرداز: ابوالفضل بیرامی

مرکز نشر دانشگاهی، تهران

چاپ اول ۱۳۷۶

تعداد ۳۰۰۰

حروفچینی: مرکز نشر دانشگاهی

چاپ و صحافی: محمد

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرست نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

آصفی، تاجماه (مهدوی دامغانی)، ۱۳۱۵ -

آسمان و خاک: الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار / تاجماه آصفی (مهدوی

دامغانی). - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.

بتج، ۳۰۵ ص. - (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۸۴۵ ادبیات فارسی؛ ۱۸)

ISBN 964-01-0845-6

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا (فهرست نویسی پیش از انتشار).

کتابنامه: ص. ۲۶۱ - ۲۷۱.

۱. کلام در ادبیات. ۲. دین در شعر. ۳. کلام - شعر. ۴. شعر فارسی - تاریخ و نقد.

الف. مرکز نشر دانشگاهی. ب. عنوان. ج. عنوان: الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار.

۸ فا ۱ / ۰۰۹۳۱

PIR ۳۵۵۵ / د ۹ آ

۴۷۱۵ - ۷۶ م

کتابخانه ملی ایران

## فهرست

صفحه	عنوان
۱	مقدمه
۵	۱ علم کلام و تأثیر آن در شعر فارسی
۵	تعریف علم کلام
۶	وجه تسمیة علم کلام
۸	روش علم کلام
۹	فایده علم کلام
۱۷	پیدایش علم کلام
۲۹	تأثیر علم کلام در شعر فارسی
۴۳	۲ از رودکی تا قطران تبریزی
۴۳	رودکی
۴۴	میسری
۴۷	کسایی مروزی
۴۹	فردوسی
۵۳	آفرینش و خلق عالم از نظر فردوسی
۵۵	سعادت و شقاوت از نظر فردوسی
۵۹	فرخی



۶۱	عنصری بلخی
۶۴	فخرالدین اسعدگرگانی
۶۸	اسدی طوسی
۷۰	قطران تبریزی
۷۱	۳ ناصر خسرو
۷۴	ناصر خسرو و تأویل
۷۸	سابقه تاریخی تأویل
۸۶	ناصرخسرو، توحید و صفات باری تعالی
۹۱	ناصر خسرو، عرش و کرسی و استوا و استیلا و وسعت
۹۲	ناصرخسرو، آفرینش، خلق و امر
۱۰۷	ناصرخسرو و عالم دین
۱۱۰	ناصرخسرو، اسلام و ایمان
۱۱۶	ناصرخسرو و معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب
۱۲۴	ناصرخسرو و عدل
۱۲۸	ناصر خسرو، علم و علم ائمه
۱۴۲	ناصرخسرو، امامت و تعلیم
۱۶۵	ناصرخسرو و شفاعت
۱۶۸	ناصرخسرو، قضا و قدر و کسب، جبر و اختیار
۱۷۵	ناصرخسرو، محاربین با امیرالمؤمنین علی (ع)
۱۷۸	ناصر خسرو، جواز لعن بر یزید
۱۷۸	ناصرخسرو، ارزاق و اجال
۱۸۱	ناصرخسرو، بدا
۱۸۳	۴ از سنایی تا عطار
۱۸۳	حکیم سنایی
۱۸۹	سنایی و توحید
۱۹۷	سنایی و استوای بر عرش

۱۹۹	سنایی و رؤیت
۲۰۰	سنایی و معراج
۲۰۲	سنایی و حدوث و قدم قرآن
۲۰۶	سنایی و عقل
۲۱۲	سنایی و عدل و فضل
۲۱۵	سنایی و جبر و تفویض
۲۱۷	سنایی و شق الصدر
۲۱۸	سنایی و جواز لعن بریزید
۲۲۱	عمیق بخارایی
۲۲۱	قوامی رازی
۲۲۳	انوری
۲۲۴	سوزنی سمرقندی
۲۲۷	رشید و طواط
۲۳۳	جمال الدین عبدالرزاق اصفهانی
۲۳۸	خاقانی
۲۳۸	ظهير فاریابی
۲۳۹	نظامی گنجوی
۲۴۰	نظامی و توحید
۲۴۲	نظامی و رؤیت و معراج
۲۴۴	نظامی و سعادت و شقاوت
۲۴۵	نظامی و ارزاق و آجال
۲۴۶	شیخ عطار
۲۶۱	کتابنامه
۲۷۲	معرفی برخی از مآخذ و منابع کلامی
۲۸۶	فهرست راهنما

آیات قرآن ۲۸۶؛ احادیث ۲۹۰؛ اشخاص ۲۹۲؛ کتابها ۲۹۹؛

فرقه‌ها ۳۰۳؛ مکانها ۳۰۴





## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمه

آفرین، جان آفرین پاک را  
آنکه جان بخشید و ایمان خاک را

مباحث کلامی در شعر فارسی از قرن چهارم تا قرن هفتم هجری عنوان رساله دکتری این بنده در زبان و ادبیات فارسی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران است که در سال ۱۳۶۹ به پایان آمده و در حضور اساتید محترم از آن دفاع شده است.

انتخاب این موضوع به اشاره استاد معظم دکتر احمد مهدوی دامغانی صورت گرفت؛ به این ترتیب که در طول سالهایی که به شاگردیشان مفتخر و از فیض وجودشان بهره مند بودیم، همواره به این موضوع توجهی خاص مبذول می داشتند و دانشجویان را به بررسی و تحقیق در این زمینه تشویق و ترغیب می کردند و می فرمودند که معانی بسیاری از اشعار و ابیات بزرگان ادب فارسی بدون توجه به معتقدات کلامی شاعر، گنگ و نارسا می نماید. همچنین توجه به معتقدات کلامی شاعر در تشخیص ابیات

سره از ناسره و اصیل از الحاقی می‌تواند به‌کار آید و مفید واقع شود، پس بسیار بجاست که یکی از شما دانشجویان پایان‌نامهٔ دکتری خود را دربارهٔ این موضوع انتخاب کنید.

این دانشجویان، یعنی دانشجویان دورهٔ دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران در سالهای ۵۸ تا ۶۴، هر صبح چهارشنبه تا ظهر در خدمت استاد دکتر سید جعفر شهیدی در محل لغت‌نامهٔ دهخدا، مثنوی و حافظ و خاقانی و انوری و شاهنامه و شرح ابن عقیل و هر بعداز ظهر چهارشنبه تا سرشب در محضر استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی متون نظم و نثر ادبیات عرب و امالی سید مرتضی و شرح ابن ابی‌الحدید و مصنفات بابا افضل کاشانی می‌خواندند، و به این اعتبار خود را اصحاب چهارشنبه می‌نامیدند و علاقه و اشتیاقشان به کسب فیض از این دو محضر شریف چنان بود که در طول مدت سه چهار سالی که دانشگاه تهران در محاق تعطیل بود، نیز درسهای این دو بزرگوار را ادامه دادند و گاه تکرار کردند و با تکیه بر بلند نظری و سعهٔ صدر این دو استاد ارجمند در صرف بی‌دریغ دانش و وقت عزیز خویش، همچنان روزهای چهارشنبه را زنده و پر بار نگاه داشتند، «یاد باد آن روزگاران یاد باد».

از جمع این اصحاب قرعهٔ فال «مباحث کلامی در شعر فارسی» به‌نام این بنده زده شد که خود نیز ضمن بیست و چند سال تدریس ادبیات فارسی بارها به مواردی از نظم و نثر برخورد کرده بود که توضیحاتی مفصلتر از معمول و از لونی دیگر می‌طلبید، و سپاس خدای را که توفیق عطا فرمود تا این کار را به‌عهده گیرد و به انجام رساند. در این تحقیق که به راهنمایی استادان ارجمند دکتر سید جعفر شهیدی و دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی صورت گرفته است و سپاس فراوان نثار این بزرگواران باد؛ ارشاد و اشراف و توجه خاص استاد بی‌نظیر و سرور گرانقدر گرامیم دکتر احمد مهدوی دامغانی همواره چراغ هدایت فراراه من نهاده، پرسشهای بی‌پایانم را پاسخ فرموده و مشکلات فراوانم را گره گشوده است، و هذا من فضل ربّی.

و اما تحقیق دربارهٔ موضوع فوق به این ترتیب انجام شده است:

۱. بررسی و یادداشت‌برداری از مأخذ کلامی در بردارندهٔ آرای مذاهب مختلف

دین اسلام مانند: بیان الادیان ابوالمعالی محمد حسینی علوی، فرق الشیعه نوبختی، مقالات الاسلامیین ملل و نحل شهرستانی، و نظایر آن؛

۲. بررسی و یادداشت برداری از مراجع اختصاصی مذاهب و آرای اهل سنت مانند: الابانه اشعری، اصول الدین بزدوی، الاقتصاد فی الاعتقاد امام محمد غزالی، البدایه والنهایه صابونی، التمهید باقلانی، الشامل امام الحرمین، لمعة الاعتقاد ابن قدامه مقدسی و نظایر آن؛

۳. بررسی و یادداشت برداری از کتب کلامی شیعه امامیه مانند: اصول کافی کلینی، اعتقادات شیخ صدوق، و تمهید الاصول شیخ طوسی، و تنزیه الانبیاء عن الخطا از سید مرتضی علم الهدی و توحید شیخ صدوق و الفصول المختاره من العیون و المحاسن شیخ مفید، و عیون اخبار الرضا از شیخ صدوق، و گوهر مراد لاهیجی و نظایر آن؛

۴. بررسی و یادداشت برداری از کتب کلامی اسماعیلیه مانند: الايضاح داعی شهاب الدین ابی فراس، و تأویل الدعائم قاضی نعمان و جامع الحکمتین ناصر خسرو و الریاض قاضی حمید الدین، و زاد المسافرین ناصر خسرو و کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی و کنز الولد حامدی و وجه دین ناصر خسرو؛

۵. بررسی تذکرها و دیوان شاعران و یادداشت برداری از ابیاتی که به اشاره یا تصریح در بردارنده مسأله ای کلامی است؛

۶. مقایسه مسائل کلامی طرح شده در شعرها با آرای کلامی مختلف و نشان دادن موارد اتفاق و اختلاف و نقل اشعار در ذیل نام شاعران و تنظیم بابها به ترتیب تقدم زمانی؛

۷. در آغاز کتاب گفتارهایی درباره علم کلام و تأثیر علم کلام در شعر فارسی آمده است که امید است در روشن ساختن مطالب بعدی مفید باشد؛

۸. به توصیه استاد ارجمند دکتر شفیعی کدکنی شرح و توضیح مختصری درباره بعضی از مأخذ کلامی در خاتمه کتاب آمده است. همچنین نام گذاری کتاب به «آسمان و خاک» مرهون نظر دقیق و ذوق لطیف ایشان است.

در پایان سخن، هنگام آن است که مراتب تشکر خود را به دانشمند و ادیب



ارجمند آقای دکتر غلامعلی حداد عادل، که معرف این رساله به مرکز نشر دانشگاهی بوده‌اند و استاد عالیقدر دانش‌گستر آقای دکتر نصرالله پورجوادی مدیر محترم مرکز نشر دانشگاهی و ویراستاران و گروه تولید این مرکز تقدیم دارم. همچنین از استاد ارجمند و برادر عزیز آقای دکتر محمود مهدوی دامغانی برای راهنماییهای ارزشمندشان و همدرس فاضل گرامی آقای دکتر سید علی محمد سجادی به‌خاطر همکاریهای صمیمانه ایشان در تهیه بعضی از مآخذ بسیار متشکرم. و بالاخره ضمن سپاسگزاری از معلمان و استادان بزرگواری که در طول دوران تحصیل سعادت بهره‌مندی از خرد و دانش آنان داشته‌ام و با درود به روان پاک پدر و مادرم، که نخستین و گرامیترین معلمان من بودند، امیدوارم این پژوهش که در حقیقت در اثر تربیت ایشان تحقق یافته است، بتواند در توضیح معانی برخی از ابیات در شعر شاعران مورد بحث در این کتاب به‌کار آید. انشاءالله تعالی.

تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی)

## علم کلام و تأثیر آن در شعر فارسی

### تعریف علم کلام

آنچه به عنوان کلام در میان مسلمانان مشهور شده است، بعضی آن را علم خوانده‌اند و گروهی آن را در زمره اقسام علومى که مصداق «آیه محکمة و سنة قائمة و فريضة عادلة»<sup>۱</sup> یا «طلب العلم فريضة على كل مسلم»<sup>۲</sup> هستند، قرار نمى‌دهند؛<sup>۳</sup> و از این رو آن را فن یا صنعت نامیده‌اند.<sup>۴</sup> اما به هر حال از این علم یا فن یا صنعت تعاریف بسیاری در دست است که شاید جامعترین آنها این باشد: «کلام عبارت

۱. المحجة البيضاء فى تهذيب الاحياء، ج ۱، ص ۲۹. و سنن ابى داوود، ج ۳، ص ۱۶۴.

۲. المحجة البيضاء فى تهذيب الاحياء، ج ۱، ص ۱۸.

۳. احياء علوم الدين، ج ۱، ص ۲۵.

۴. گوهر مراد، ص ۱۸-۱۹ و احياء علوم الدين، ج ۱، ص ۲۵، «فأذن الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية».

از علم و آگاهی بر اعتقادات اصولی دین از طریق ادله یقینی عقلی است.»<sup>۱</sup>  
از جمله دیگر تعاریف علم کلام:

۱. کلام علمی است متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی، و رد بر بدعت گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده اند.<sup>۲</sup>

۲. تفتازانی در شرح العقاید می گوید: «علمی که به احکام اصلی، یعنی اعتقادی، مربوط است علم «التوحید و الصفات» نامند ... و کلام علمی است که آدمی با آن قدرت پیدا می کند که با آوردن دلیل و دفع شبهات، عقاید دینی را برای دیگری اثبات کند.»<sup>۳</sup>

۳. در گوهرمراد آمده است: «قدما گویند کلام صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمة و مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه ... و متأخرین گویند که علمی است به احوال موجودات بر نهج و قوانین شرع.»<sup>۴</sup>

با در نظر داشتن تعاریف بالا می توان گفت که کلام علمی است که غرض آن، مانند حکمت و تصوف، وصول به حقیقت است، اما وسیله رسیدن به حقیقت در حکمت عقل و استدلال مطلق است و در کلام، آن عقل و استدلالی است که در محدوده شرع موضوعیت دارد و در تصوف عشق و اشراق و کلام خدا و پیامبر اکرم (ص) و اولیا و خوار شمردن استدلال و عقلی است که ابزار کار حکما و متکلمان است و آنچه از سرزنش و تهکم نسبت به عقل و استدلال در سخن عرفا و صوفیه آمده از همین روست.

## وجه تسمیه علم کلام

بعضی گفته اند که «چون قدیم ترین مسأله ای که در میان مسلمانان راجع به

۱. سفینه الراغب، ص ۲۰.

۲. مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۳۳.

۳. لغت نامه دهخدا، ذیل مدخل «کلام».

۴. گوهرمراد، ص ۱۸-۱۹.



آن اختلاف افتاد»، مسأله کلام خدا و خلق قرآن است. این علم را کلام نامیدند. و نیز «گفته‌اند از آنجا که مبنای این علم، تنها مناظرات نسبت به عقاید است و نظری به عمل در آن علم نیست آن را کلام گفته‌اند و یا از آن روی که اصحاب این علم در مسائلی تکلم کرده‌اند که گذشتگان از آن خودداری کرده بودند ... و یا از آنجا که طرق استدلال این علم در باب اصول دین شباهت وافری به منطق در استدلال فلسفی دارد نخستین را به اسمی مرادف دومین موسوم داشته‌اند»<sup>۱</sup> و نیز از آن جهت که این علم به احکام اصلی یا اعتقادی دین اسلام اختصاص دارد. «در عرف متکلمان به اصول دین موسوم شده است»<sup>۲</sup> همچنین ابوحنیفه آن را فقه اکبر خوانده<sup>۳</sup> و کتابی را که در عقاید نوشته بود الفقه الاکبر نامیده است.<sup>۴</sup> گاه نیز، از آنجا که بحث درباره توحید و صفات باری تعالی موضوع این علم است، آن را علم التوحید والصفات و از آن جهت که بر مبنای نظر و استدلال عقلی و منطقی قرار دارد، آن را علم النظر والاستدلال خوانده‌اند.

براساس آنچه فاضل مقداد می‌گوید علت این تسمیه می‌تواند آن باشد که متکلمان عناوین مباحث خود را با «کلام فی القدر»، «کلام فی التوحید» و «کلام فی العدل» و جزاینها مشخص می‌ساختند و لفظ کلام در مقالات آنان بسیار رایج بود.<sup>۵</sup> همچنین «علمای کلام می‌گفتند که همان‌طور که علم منطق بر قدرت شخص در تحقیق فلسفیات می‌افزاید، علم کلام نیز در تحقیق شرعیات به او توانایی می‌بخشد. گذشته از این، کلام در بحث شرعیات و ردّ بر مخالفین بیش از هر مورد دیگر محل احتیاج واقع می‌شود، چنانکه گویی استدلال در این مقام به همان کلام انحصار می‌یابد و میان دو کلام آن را که قویتر و قاطعتر بود، به‌طور مطلق کلام می‌خواندند».<sup>۶</sup>

۱. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۸۴.

۲. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۲۰.

۳. لغت‌نامه دهخدا، ذیل مدخل «کلام».

۴. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۸۴. امین احمد مصری معتقد است که الفقه الاکبر نوعی رساله است که غالباً بین دو دانشمند مبادله می‌شد (پرتو اسلام، ج ۳، ص ۲۱۰).

۵. ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۱۴.

۶. خاندان نوبختی، ص ۳۹.

و نیز سید جعفر کشفی درباره تسمیه این علم می‌گوید: «یکی دیگر از صفات ثبوتیه آن است که خداوند متکلم است، یعنی سخنگو و گوینده کلام و تکلم کننده است و مسلمانان را امر فرموده است که خداوند را به اسم متکلم بخوانند و از این جهت است که طایفه متشرعه، که بحث از الهیات می‌کنند، آنها را متکلمین نامیده‌اند؛ یعنی، طایفه‌ای که اثبات کلام برای خداوند کردند، چونکه حکمای سلف و پیش از شارع اثبات این صفت از برای خداوند و بحث از این صفت نکرده بودند، و از این سبب ایضاً موسوم به علم اصول دین و حکمت الهیه و موسوم به علم کلام شده و این اسم از صدر اسلام به هم رسیده، این است اصل تسمیه متکلمین به این اسم، لکن بعد از جهت کثرت استعمال، اطلاق شده است بر هر کس که ماهر باشد در سخن گفتن و مجادله کردن و اسکات خصم نمودن، خواه حق و خواه باطل، خواه در مسائل توحید و الهیات و خواه در غیر آن، و متکلم را چنین کسی گفتند.»<sup>۱</sup>

در توضیح الملل آمده است: «بعد از پیدا شدن معتزله شیخان و امامان ایشان کتابهای فلاسفه را مطالعه کردند. در زمان مأمون خلیفه وقتی که از زبان یونانی به عربی ترجمه شده بود، ایشان سخنان فلاسفه را به کلام متکلمین مخلوط ساختند و فنی از فنون جدا کردند و آن را علم کلام نام نهادند، زیرا که ظاهرترین مسأله‌ای که سخن بر سر آن کردند، سخن در کلام حق تعالی بود که آیا قدیم است یا حادث؟ یا از این جهت که با فلاسفه مقابله نمودند و ایشان فنی از فنون علم خود را منطق نام کردند و منطق و کلام دو لفظ‌اند، نزدیک در معنی و ایشان این علم را کلام نام کردند.»<sup>۲</sup>

## روش علم کلام

به گفته استاد همایی «علم کلام هم از یک جهت داخل فنون نقلی است، برای اینکه باید احکام و عقاید وضعی شرعی را مورد بحث قرار دهد، هرچند که دلایل آن عقلی باشد. چرا که قواعد عقلی آزاد نیست، اما بعضی به اعتبار همان ادله

۱. اجابة المضطرين، ص ۲۰۰.

۲. توضیح الملل، ج ۱، ص ۴۶.

عقلیه‌اش آن را جزو فنون عقلی شمرده‌اند ولیکن صحیحتر همان است که آن را جزو فنون نقلی محسوب بداریم؛ مثل فن «اصول فقه» که هرچند در ضمن مباحث آن ادله عقلیه استحسانیه نیز وجود دارد، اما چون پایه و مبانی آن احکام وضعی سمعی است، آن را به اتفاق جزو فنون نقلی شمرده‌اند.<sup>۱</sup>

اما به هر حال در علم کلام همواره ادله عقلی مورد استفاده است و حجیت دارد که عبارت است از قضایای منطقی (صغری، کبری، نتیجه) و مستقلات عقلی و بدیهیات. این ادله عقلی در مورد مسلمانان و غیر مسلمانان هر دو به کار می‌رود، مثل بطلان تثلیث به اعتبار مسلمانان در برابر نصارا و اثبات وجود خداوند در مقابل دهریان. همچنین است درباره برخی از صفات خداوند که در قرآن مجید تصریحی به نحوه ثبوت یا سلب آن صفات از باری تعالی نشده، بلکه آیات متشابه یا احادیث مختلف الوجوه مورد استناد فرقه‌های مختلف قرار گرفته است؛ مثلاً، در باب رؤیت، آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة»<sup>۲</sup> (در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان، که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند)، و «الرحمن علی العرش استوی»<sup>۳</sup> (خدای رحمان بر عرش استیلا دارد)، و یا حدیث «ان الله عزوجل ينزل کل لیلۃ الی السماء الدنیا» (همانا خدای عزوجل هر شب بر آسمان دنیا فرود می‌آید).<sup>۴</sup>

اما هرگاه فرق مسلمین بین خود به محاجه و استدلال می‌پردازند بدیهی است که سخنی که صدور آن از پیامبر اکرم (ص)، که منبع وحی و مخبر صادق است، مسلم باشد، مانند، نصوص قرآنی و به موازات ادله عقلی مورد استناد واقع می‌شود.

## فایده علم کلام

غزالی در احیاء علوم الدین در نقل قول متکلمین می‌گوید: «متکلمین گفته‌اند که مراد از علمی که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: طلب العلم فریضة علی کل مسلم

۱. تاریخ علوم اسلامی، ص ۵.

۲. سوره «القیامة» آیه ۲۱ و ۲۲. درباره نحوه استدلال در مورد این آیه رک. از کتب اهل سنت، ارشاد الساری ج ۱، ص ۳۸۹ و از کتب شیعه، نفائس الفنون، ج ۱، ص ۳۴۸.

۳. سوره طه، آیه ۵.

۴. الابانه، ص ۱۹.



و اطلبوا العلم ولو بالصین همان علم کلام است، زیرا با آن علم است که می‌توان توحید را شناخت و ذات و صفات خدای تعالی را دانست.<sup>۱</sup>

اما غزالی نه تنها با این سخن موافقتی ندارد، بلکه هنگام تقسیم علوم نیز از کلام، مانند فلسفه، صرف‌نظر می‌کند و می‌گوید: «اگر بگویی چرا کلام و فلسفه را در زمرهٔ اقسام علوم از محمود یا مذموم نیاورده‌ای، بدان که حاصل علم کلام و ادلهٔ سودمند آن را قرآن خود دربردارد و بیرون از آن یا مجادلات ناپسندی است که نوعی از بدعت است ... و یا جنگ بین فرقه‌ها و پرداختن به سخنان یاهو و هذیان گونه‌ای است که طبع را خوش نیاید و گوش را بیازارد.»<sup>۲</sup>

با این همه غزالی منکر آن نیست که کلام چون دارویی است که برای برخی سود دربردارد و بعضی را زیان رساند.<sup>۳</sup> و نیز آموختن آن را واجب کفایی می‌داند و چنین می‌گوید: «پس لازم است که در هر شهر و ولایتی کسی باشد تا به حق قیام کند و بدین علم اشتغال ورزد و دل‌های اهل سنت را از آلودگی شبهت پاک سازد؛ چرا که اگر چنین کسی نباشد، باشد که همهٔ مردم آن شهر و ولایت از دین خارج شوند.»<sup>۴</sup>

از آنجا که علم به مسائل مربوط به دین عموماً و توحید خصوصاً فرض عینی هر مسلمان است و تقلید فقط در فروع دین و مسائل متفرعه از آن جایز است، به موجب آیه «أَنَّ الظَّنَّ لَا یغنی عن الحق شیئاً»<sup>۵</sup> (و گمان نمی‌تواند جای حق را بگیرد)، علمای مسلمین اکتفا به ظن و گمان و یا تقلید را در این مسأله مجاز نمی‌دانند و در تمام کتابها و رساله‌های عملیه شیعه نیز اولین مسأله‌ای که بدان تصریح و از موضوع تقلید خارج شده است، همین مسألهٔ اعتقاد به اصول دین است که باید با قطع و اجتهاد شخص مکلف حاصل شود.

در نفائس الفنون آمده است: «اکثر علما بر آن اند که این علم فرض علی‌الاعیان

۱. احیاء علوم الدین ج ۱، ص ۱۸.

۲. همان کتاب ج ۱، ص ۲۵.

۳. المنقذ من الضلال، ص ۱۶.

۴. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۹۰-۹۱.

۵. سورة یونس، آیه ۳۶.

است، یعنی بر کل واحد از اشخاص مکلفان واجب است که براهین قطعی حدوث عالم و اثبات وحدانیت او کنند و بدانند که او قادر و عالم و سمیع و بصیر است و مثل و مانند ندارد و نشاید که جسم و جسمانی بود، یا در مکان و محل باشد. الی غیر ذلک من الصفات الثبوتیه و السلبیه و از اثبات حشر و نشر و ثواب و عقاب و نبوت و امامت عاجز نشود و به تشکیک مشکک در گمان نیفتد تا در ایمان او خللی نیاید.<sup>۱</sup> و به گفته محقق کرکی «يجب على كل مكلف حرّ و عبد ذکر و انشی ان يعرف الاصول الخمسه التي هي ارکان الايمان وهي التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لبالاالتقليد. و من جهل شيئاً من ذلك لم ينتظم في سلك المؤمنين و استحق العقاب الدائم مع الكافرين».<sup>۲</sup> (بر هر مکلفی از بنده و آزاد و مرد و زن واجب است که به اصول پنجگانه‌ای که پایه ایمان است و عبارت است از توحید و عدل نبوت و امامت و معاد با دلیل نه با تقلید، معرفت حاصل کند و اگر کسی یکی از آنها را فروگذارد، از گروه مؤمنان نیست و سزاوار عذاب دائم همراه با کافران است).

البته این موضوع به معنای آن نیست که هر مکلف باید به دلایل تفصیلی و منطقی مرکب از صغری و کبری و شناخت نحوه دلالت ادله و وسائل حصول قطع، به خداوند تبارک و تعالی ایمان بیاورد بلکه «استدلال به طریق متکلمین و اصطلاحات علمی ایشان فرض الکفایه است».<sup>۳</sup>

اما هر مکلف شرعی نیز که در جوامع مسلمانان پرورش و تکامل یابد و از حلیه عقل سلیم برخوردار باشد، همین‌که به فطرت مستقیم خود مراجعه کند و سپس آیات الهی را از زمین و آسمان و گردش شب و روز و ماه و سال و تحول و تبدل موجودات را با «این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود» بنگرد به خودی خود به وجود قادر متعال اعتقاد می‌یابد. و همین استدلال و استنتاج، که به حکم فطرت از ملاحظه این امور برای آدمی حاصل شده است، در حکم اجتهاد در خداشناسی بوده، او را از حد تقلید خارج می‌سازد. و اینکه قرآن مجید بیش از یکصد و پنجاه بار

۱. نفاس الفنون، ج ۱، ص ۳۲۹.

۲. رسائل المحقق الکرکی المجموعه الاولی، ص ۶۰.

۳. نفاس الفنون، ج ۱، ص ۳۲۹، حاشیه ۱.

آدمی را به تعقل و تفکر و تفقه و بصیرت و نظر فرا خوانده، و آنان را که به این امر توجه ندارند، نکوهش و سرزنش فرموده است، از همین روست. به گفته لاهیجی: «حق تعالی ایشان را در کتاب مجید اهل جحود و عناد خوانده، چه جحود آن است که چیزی را داند و گوید: نمی‌دانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیاء را ببیند و گوید: چیزی نیست، لامحاله معاند باشد، لهذا از ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع می‌فرماید: «أَفَلَا تَبْصُرُونَ؛ أَفَلَا تَعْقِلُونَ؛ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» و امثال این. پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار به مؤثر استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی.»<sup>۱</sup>

البته این مقدار از تعقل و تفکر که مکلف را به دستیابی یقین استدلالی بر وجود خداوند یگانه رهبری می‌کند، در حوزه علم کلام یا حکمت نیست بلکه مصداق سخن منسوب به پیامبر اکرم (ص) است که فرمود. «علیکم بدین العجائز» و در این حد از تفکر و تعقل حکمای مشائی و متکلمان از طرفی و حکمای اشراقی و صوفیه از طرف دیگر علی‌رغم همه اختلافات فیما بین متفق‌اند. و بدیهی است که فکر مذکور در مسلک متکلمان و حکمای مشائی و نیز ریاضت صوفیه و حکمای اشراقی خالی و عاری از آن تفکر و تعقل و استدلال اجمالی که قرآن مجید شخص عاقل را بدان مکلف می‌فرماید نیست، بلکه بر همین اساس پس از یقین به مبدأ و اعتقاد به وجود خداوند یگانه و قادر مطلق برای درک معرفت بیشتر آن حکیم مشائی و متکلم به تفکر و این صوفی و حکیم اشراقی به ریاضت روی می‌آورد.

در اینکه آیا واقعاً استدلالهای فلسفی بر پایه قیاسات و براهین منطقی راهی به سوی معرفت خداوند تبارک و تعالی بگشاید تردید فراوان است. البته ممکن است این‌گونه استدلال از سوی حکیم الهی یا متکلم مسلمان، فیلسوفی مادی‌مشرَب یا متکلمی از مذهب دیگر را به قبول استدلال وادارد و از اعتقاد پیشین بازگرداند؛ مانند مباحثات و استدلالهای ائمه معصومین با دهریانی چون ابن ابی‌العوجاء یا راس الجالوت‌های یهودی و جاثلیقان مسیحی. ولی بی‌شک آن استدلال برای مردمی که بر فطرت سلیم باقی باشند تحصیل حاصل است.

اما اگر بعضی عنوان کنند که خداوند در قرآن مجید با استدلال در مقام اثبات مبدأ و توحید برآمده است و آیاتی نظیر آیه «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا»<sup>۱</sup> (اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می بود، هر دو تباه می شدند) را در حکم قیاسات منطقی انگارند، باید گفت اصولاً اوامر و اشاراتی که در قرآن مجید درباره تفکر و تعقل و نظر آمده است از آن روست که هر کس به خودی خود و بی واسطه و از طریق مشاهده و تفکر در آیات الهی به وجود قادر متعال پی برد، چنانکه می فرماید: «سنریهم اياتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید»<sup>۲</sup> (زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است آیا اینکه پروردگار تو در همه جا حاضر است کافی نیست؟) که به صراحت دلالت قرآن، تبیین و ظهور حق از مشاهدات آیات آفاقی و انفسی حق تعالی حاصل می شود نه با توصیف و دلایلی که واصفان و مستدلان بیان می کنند که: «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه»، (پس هر که پاک خدای را با صفتی همراه داند او را با قرینی پیوسته).<sup>۳</sup> و باز در قرآن مجید است که «اولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق»<sup>۴</sup> (آیا با خود نمی اندیشند که خدا آسمانها و زمین را و هر چه در میان آنهاست جز به حق نیافریده است). و «افرایتم ماتمنون ان اُنتم تخلقونہ ام نحن الخالقون» (آیا آن منی را که بیرون می ریزید دیده اید؟ آیا شما او را می آفرینید یا ما آفریننده ایم؟) «و افرایتم ما تَحْرُثُونَ، اَانتُمْ تَزْرَعُونَهُ ام نحن الزارعون»<sup>۵</sup> (آیا چیزی را که می کارید دیده اید؟ آیا شما می رویانیدش یا ما رویاننده ایم؟). و «افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت و الی السماء کیف رفعت و الی الجبال کیف نصبت»<sup>۶</sup> (آیا به ستر نمی نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان که چه سانش برافراشته اند؟ و به کوهها

۱. سورة انبیاء، آیه ۲۲.

۲. سورة فصلت، آیه ۵۳.

۳. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۲.

۴. سورة روم، آیه ۸.

۵. سورة واقعه، آیات ۵۹-۵۸ و ۶۴-۶۳.

۶. سورة غاشیه، آیات ۲۰-۱۷.

که چگونه برکشیده‌اند؟). هرچند فیلسوف یا منطقی این را برهان فلسفی و منطقی به شمار آورد و نیز به کلمه برهان در آیه «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»<sup>۱</sup> (بگو اگر راست می‌گویید حجت خویش بیاورید)، متمسک شود. فطرت‌های مستقیم این اوامر و اشارات را به عنوان برهان فلسفی در نظر نمی‌گیرند. لازمه تفکر در آیات الهی و مشاهده مستمر آن دستیابی به کمال یقین است بر وجود خداوند متعال و از همین روست که امیرالمؤمنین (ع) در جواب ذعلب یمانی که پرسید: ای امیر مؤمنان آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود: آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟<sup>۲</sup> و امام حسین (ع) در دعای عرفه می‌فرماید: «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعدت حتی تکن الاتار هی التی توصل الیک»<sup>۳</sup> (کی غایب از نظر بوده‌ای تا دلیلی به سوی تو رهبری کند و کی دور بوده‌ای تا برای رسیدن به تو به نشانه‌ها نیاز آید).<sup>۴</sup>

به این ترتیب شاید بتوان گفت که فصل الخطاب ابواب معارف الهی سخنان معصومین (ع) است نه گفته حکما و متکلمان، که اغلب سخنان همراه با نوعی از تصنع و مکابره و مناقشه و چون و چراهایی است که حتی خود آنان را راضی و قانع نمی‌سازد.

پس بی‌سبب نیست که بعضی از بزرگان متکلمان سرانجام از این علم روی برتافته‌اند، همچون ابوحنیفه که می‌گوید: «من مردی جدلی و قوی حجت بودم که نیروی خود را صرف علم کلام و مباحثات آن می‌کردم. روزگاری را بدان حال به سر برده که در کلام مباحثه و مجادله و حمله و دفاع می‌کردم. اهل بحث و جدل غالباً در بصره زیست می‌کردند. من هم چندبار بدان دیار رهسپار شده، با آنها

۱. سورة بقره، آیه ۱۱۱.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۱۸۷.

۳. مفاتیح الجنان، ص ۲۷۵.

۴. ترجمه این کلمات موافق است با این ابیات لطیف از فروغی بسطامی:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را      کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را  
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور      پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را



بحث و گفتگو می‌کردم. بیش از بیست سفر بدان شهر رفتم و هر بار بیش از یک سال در آن شهر اقامت می‌کردم و در همان محل و مکان با خوارج خصوصاً فرقه اباضیه و صُفَریه بحث و جدال می‌نمودم. قبل از آن علم کلام را بهترین مایهٔ علوم می‌دانستم، ولی بعد دانستم اگر آن علم خوب بود نیاکان نیک‌نهاد ما، آن را مایهٔ خود می‌کردند؛ بنابراین، آن را ترک گفته به فقه پرداختم.<sup>۱</sup> و از شافعی نقل است که «علم به کلام جهل است و ندانستن آن علم است»<sup>۲</sup> و امام مالک گفته است که «شهادت هوسمندان و بدعتگران پذیرفته نیست و بعضی از اصحاب او گفته‌اند مقصود وی از هوسمندان، اهل کلام‌اند از هر مذهب که باشند»<sup>۳</sup> و امام احمد بن حنبل که گفته است: «متکلم هرگز رستگار نخواهد شد و کسی به کلام نمی‌نگرد مگر آنکه مرضی در دل داشته‌باشد. و نیز گفت علمای کلام زندیقان‌اند»<sup>۴</sup>

امام الحرمین صاحب ارشاد و لمع الادله و استاد غزالی «در آخرین روزهای عمر از اشتغال به کلام پشیمان بود و می‌گفت به کلام مشغول نشوید، اگر من می‌دانستم کلام مرا به کجا می‌کشد، هرگز بدان اشتغال نمی‌جستم»<sup>۵</sup> و غزالی که در پایان عمر کتاب الجوامع العوام عن علم الکلام را نوشت و «این آخرین پیام او که در طی آن عامهٔ مسلمین را از اشتغال به چون و چراهای اهل کلام منع کرده بود شباهت تام داشت به آخرین پیام استادش امام الحرمین»<sup>۶</sup>

ملاصدرا می‌گوید: «هزار مرتبه آن ایمان اجمالی که مقلد راه است بهتر از آن است که به میزان متکلم قرآن و حدیث را بسنجی»<sup>۷</sup> و باز می‌گوید: «حقا که بسیاری متکلمان که از راه بحث و گفتگو و طریق مجادله و مباحثه در ذات و صفات و

۱. پرتو اسلام، ص ۱۸۹.

۲. تعلیقات حدیقه سنائی، ص ۶۵.

۳. همان کتاب، ص ۶۷.

۴. همانجا.

۵. فرار از مدرسه، ص ۲۴.

۶. همان کتاب، ص ۸۶.

۷. رسالهٔ سه اصل، ص ۸۶.

افعال حق و کتب و رسل وی سخن می‌گویند صفتی چند از برای معبود خود اثبات می‌کنند که اگر از برای رئیس دهی اثبات کنند بخواهد رنجید و جمعی بر وجهی ذات حق را تصور کرده‌اند که جوهر نفس که واپس‌ترین جواهر عالم ملکوت است، از آن اشرف است بلکه طبیعت که جوهری است ساری در همه اجسام به بساطت و شرافت اقرب است از آنچه ایشان وی را معبود خود انگاشته‌اند و همچنین توحید را بر وجهی تصور کرده‌اند که کسی نفی شریک از طباخ و خباز و درودگر و بتا نماید و ملائکه خدا را چنان تعقل نموده‌اند که مردمان مرغان پروازکننده را چنان تصور نمایند و همچنین پیغمبر خدا را در دانستن کتاب و وحی زیاده از آنکه کسی به تقلید از دیگری معانی فرا گیرد ندانسته‌اند. فرق نزد ایشان همین است که وی علیه‌واله‌السلام مقلد جبرئیل است علیه‌السلام و دیگران مقلد بشر، و ندانسته‌اند که تقلید داخل علم نیست. علم حقیقی نوری است که از خدای بر دل هر بنده که خواهد نازل گردد. و گمان ایشان چنان است که پیغمبر به طریق معهود قرآن از وی حفظ نموده و همچنین ائمه هدی و اولیاء خدا (ع) هر یک از دیگری به طریق نقل و روایت سخن شنیده‌اند نه آنکه به مقتضای: «وَعَلَّمَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»، از حق تعالی بر دل نورانی ایشان به سبب اتصال روحانی با عالم غیب فائض گشته و بعد از آن از راه دل به زبان آمده و از جانب شهادت ظهور نموده.<sup>۱</sup>

اما شاید ادیبانه‌ترین عبارات در نکوهش کلام از محمد بن علی الرفاء باشد در مقدمه‌ای که بر حدیقه سنایی نگاشته است: «... دیگر علم کلام است و دانی که علم کلام چیست؟ پای‌بند کام و نام و دام، شبهتهای عام با تهمت: من تکلم تزندق خام با نکته آن بزرگ که می‌گوید در کلام کی: علم حدیث المیلاد ضعیف الاسناد بدعت تمام والسلام».<sup>۲</sup>

مسأله تعبد و پذیرفتن اصول عقاید دین از طریق ایمان قلبی و دور از آرایش استدلال فلسفی و منطقی و تحقیر و تضعیف فلسفه و حکمت در این مقام اختصاص به دیانت اسلام و خصوصاً به دو مذهب شیعه اثنی‌عشری و سنی

۱. همان کتاب، ص ۱۱۱-۱۱۰ و ۸۶

۲. حدیقه سنایی، ص ۴۱-۴۲.

اشعری ندارد.<sup>۱</sup> بلکه در مسیحیت نیز این موضوع به صراحت نفی و عقل دوراندیش تحقیر و طرد شده است. سن پل در رسالهٔ اول خطاب به قرنتیان می‌گوید: «زیرا که مسیح مرا فرستاد نه تا تعمید دهم بلکه تا بشارت رسانم نه به حکمت کلام، مبادا صلیب مسیح باطل شود، زیرا ذکر صلیب برای هالکان حماقت است لکن نزد ما ناجیان قوت خداست. زیرا مکتوب است حکمت حکما را باطل سازم و فهم فهیمان را نابود گردانم. کجاست حکیم؟ کجاست کاتب؟ کجا مباحث این دنیا؟ مگر خدا حکمت جهان را جهالت نگردانیده است؟ زیرا که چون برحسب حکمت خدا جهان از حکمت خود به معرفت خدا نرسد.»<sup>۲</sup>

اما در هر حال به گفتهٔ ابن خلدون «علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسی که حافظ سنت است ندانستن استدلالهای نظری دربارهٔ اثبات عقاید پسندیده نیست ...»<sup>۳</sup> و نیز از آنجا که خطر بدعتگران همیشه موجود است و دفع آن واجب فایده و لزوم این علم آشکار می‌گردد و به قول غزالی: «کار متکلمان مانند کار محافظان راه حج است که چون راهزنان عرب ممکن بود کار حج را بر کسانی که آهنگ خانهٔ خدا دارند دشوار سازند، کار محافظان ضرورت دارد.»<sup>۴</sup>

## پیدایش علم کلام

ثعالبی در مورد پیدایش علم کلام اشارهٔ ظریفی دارد از این قرار: «اول من تکلم فی‌القدر عزیر النبی علیه‌السلام و لما اکثر المناجاة فی ذلک و ليج و احتیج محی اسمہ من صحیفة الانبیاء فلیس یذکر منهم و هو منهم.»<sup>۵</sup> (اول کسی که دربارهٔ قدر سخن گفت عزیر، نبی بود و چون در این راه پافشاری کرد و اصرار ورزید نام او از

۱. اختصاص ذکر این دو مذهب از آن روست که برخی از فرق اسلامی مانند اسماعیلیه و معتزله به مبانی فلسفه و حکمت توجه و تمسک دارند.

۲. انجیل عهد جدید، ص ۲۶۶-۲۶۵.

۳. ترجمهٔ مقدمهٔ ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۵۰.

۴. فرار از مدرسه، ص ۱۲۰.

۵. لطائف المعارف، ص ۹.

صحیفه پیامبران محو شد و در زمره آنان خوانده نشد هرچند از آنان بود). و بنا به گفته غزالی، خداوند متعال آنچه را به صلاح دین و دنیای بندگان اوست، از زبان پیامبر اکرم (ص) و قرآن و اخبار به آنان ابلاغ نمود، اما شیطان در دل مبتدعان و ساوس مخالفت با سنت برانگیخت و آنان سخنانی بر زبان راندند که نزدیک بود عقیده حق نزد اهل آن دگرگون شود. پس خداوند تعالی گروه متکلمان را برآورد و آنان را در کار یاری دین با کلام مرتب که روشنگر آرایشهای بدعتگران نوآور در مخالفت با سنت ماثوره بود، مجهز ساخت و چنین بود که علم کلام و اهل آن به وجود آمدند.<sup>۱</sup>

چنین به نظر می‌رسد که اول کسی که در علم کلام کتابی تألیف کرد، عیسی بن روضه در نیمه اول قرن دوم بوده است.<sup>۲</sup> اما اینکه بعضی ابوالحسن اشعری را واضع علم کلام دانسته‌اند، شاید از آن جهت است که اشعری نخستین کسی است که با تدوین «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» آراء و اقوال مختلف درباره توحید و صفات باری تعالی و قضا و قدر و خیر و شر و جبر و تفویض و وعد و وعید و کفر و ایمان و منزله بین المنزلتین و ثواب و عقاب و نظایر این مسائل را در یک جا جمع کرد. بنابراین آنچه در کتاب التراتیب الاداریه آمده است: «صحابه مدتها پیش از اشعری به علم کلام پرداخته بودند و اینکه اشعری به عنوان واضع کلام شهرت یافته صحیح نیست، زیرا عمر بن خطاب و انس در این باره سخن گفته و مالک پیش از آنکه اشعری به دنیا بیاید، رساله‌ای در این باب نوشته و عبدالله بن عمر و ابن عباس با منکرین قدر و خوارج در همین زمینه مناظره کرده‌اند».<sup>۳</sup>

ائمه شیعه نیز درباره مسائل این علم به نفی و اثبات سخن گفته‌اند که نمونه این مباحثات به خصوص در کلمات امیرالمؤمنین علی (ع) و حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) فراوان است.

چنانکه معروف است از اواخر قرن اول هجری تکلم و تقریر درباره برخی از مباحث اصول دین در میان علمای مسلمان آغاز شد که این سخنان و آرا بر طبق برآورد شهرستانی در مقدمه الملل و النحل شامل چهار قاعده است:

۱. المنقذ من الضلال، ص ۱۴.

۲. خاندان نوبختی، ص ۷۵ و تنقیح المقال، ص ۳۶۰.

۳. التراتیب الاداریه، ج ۲، ص ۲۷۷.

قاعده اول: در صفات باری تعالی و توحید او که مشتمل است بر صفات ازلی ثبوتی و صفات سلبی و صفات ذات و صفات فعل و آنچه واجب و جایز است، بر او جل جلاله و آنچه محال است در درگاه با عظمت او.  
قاعده دوم: در قضا و قدر و عدل و جبر و تفویض و خیر و شر و نفی و اثبات این موضوع.

قاعده سوم: در وعد و وعید و اینکه مسمای اسمای الهی چیست و رابطه اسماء با مسمای چگونه است.

قاعده چهارم: در اثبات سمع و عقل خداوند تعالی و بحث درباره رسالت و امامت که مشتمل است بر مسائل تحسین و تقبیح عقل و صالح و اصلح و قاعده لطف و لزوم عصمت در نبی و امام و شرایط امامت که به نص باشد یا به اجماع، و نفی و اثبات این موضوعات که به زبان ساده‌تر در مسائل توحید و عدل و امامت خلاصه می‌شود. و نیز وجوب یا عدم وجوب معرفت باری تعالی به نظر، یا توسط انبیا و بعثت ایشان و قبح تکلیف مالایطاق و عدم قبح آن و عصمت انبیا و اینکه عمل بندگان در روز قیامت مستوجب جزائی هست یا نه.<sup>۱</sup>

پس از آنکه در اواخر قرن اول هجری چنین مسائل و موضوعاتی مطرح گردید و به نظر بسیاری از صحابه رسول اکرم که حیات داشتند برخی از این مسائل با اصول و نصوص قرآن مجید و سخنان پیامبر اکرم (ص) اختلاف و مابینت داشت، طبعاً بحث و کشمکش درباره نفی و اثبات این مسائل به اصطلاح موضوع روز شد. از ابتدای امر ائمه شیعه (ع) و آن گروه از صحابه (رض) که در حیات بودند و مشاهیر تابعین، مسلمانان را از گرویدن و مذاکره و مذاقه در این امور نهی می‌فرمودند و در منع آنان از پرداختن به این مسائل اتفاق نظر داشتند و همه آنها به تقریب و با اختلاف الفاظ با تمسک به آیاتی نظیر «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر»<sup>۲</sup> (هیچ چیز همانند او نیست و اوست که شنوا و بیناست) و «سبحانه و تعالی عما یصفون»<sup>۳</sup>

۱. توضیح الملل، ج ۱، ص ۴. و نیز رک. تمهید الاصول شیخ طوسی که کلاً در کلام شیعه تألیف شده و نیز نفائس الفنون فن اول «علم کلام» ص ۳۵۹-۳۲۹.

۲. سورة شوری، آیه ۱۱.

۳. سورة انعام، آیه ۱۰۰.

(او منزّه و فراتر است از آنچه وصفش می‌کنند) و «سبحان الله عما یصفون»<sup>۱</sup> (از آن وصف که می‌آورند خدا منزّه است) و «سبحان ربّ العزّه عما یصفون»<sup>۲</sup> (منزّه است پروردگار تو - آن پیروزمند از هر چه وصف آدمی گویند) و احادیثی مانند: «لا احدى ثناء علیک انت کما اثنت علی نفسک»<sup>۳</sup> (نمی‌توانم تو را ثنا گویم آن چنانکه تو خود را ثنا گفته‌ای) و «الله اکبر من ان یوصف»<sup>۴</sup> (خدا بزرگتر از آن است که به وصف درآید) به صراحت پیروان خود را از کلام و تکلم به معنای خاص بر حذر می‌داشتند و پرداختن به آن را موجب سرگردانی و گمراهی و دور شدن از مقصود می‌دانستند. در اصول کافی از حضرت باقر (ع) روایت شده است که «تکلموا فی خلق الله ولا تتکلموا فی الله فان الکلام فی الله لا یزاد صاحبه الا تحیرا» (در باره آنچه خدا آفریده است سخن گوید و در باره خدا سخن نگویند، زیرا سخن گفتن در باره خدا جز حیرت چیزی به متکلم نمی‌افزاید). و نیز: «تکلموا فی کل شیء ولا تتکلموا فی ذات الله» (در باره هر آنچه که می‌خواهید سخن بگویند در باره ذات خدا سخن نگویند). همچنین روایت شده است: «ان الله عزوجل یقول و ان الی ربک المنتهی فاذا انتهی الکلام الی الله فامسکوا»<sup>۵</sup> (همانا خدای عزوجل می‌فرماید پایان کار تو به سوی خداست. پس هرگاه سخن به خدا رسید در آن امساک کنید). و مجلسی در مرآت العقول می‌گوید: «تکلموا در روایات فوق امر اباحی و لا تتکلموا نهی تحریمی است»<sup>۶</sup> و نیز حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «و لا تدرك معرفة الله الا بالله»<sup>۷</sup> (شناخت خدا جز با خدا میسر نشود). و «هلك اصحاب الکلام و ینجوا المسلمون»<sup>۸</sup> (اصحاب کلام هلاک می‌شوند و مسلمانان نجات می‌یابند). و همچنین در باره نهی از تکلم در باره قدر که از مهمترین موضوعات علم کلام است

۱. سورة صافات، آیه ۱۵۹.

۲. همان، آیه ۱۸۰.

۳. جامع الصغير سیوطی، ج ۱، ص ۲۳۹.

۴. کافی، ج ۱، ص ۱۱۷.

۵. همان، ص ۹۲.

۶. همانجا، حاشیه ۱.

۷. توحید شیخ صدوق، ص ۱۴۳.

۸. سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۹۲.

امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «راهی است تیره آن را می‌پیمایند و دریایی است ژرف بدان در می‌آیند و راز خداست برای گشودنش خود را مفرسایید»<sup>۱</sup>

البته این امر و نهی بدان معنی نیست که ائمه شیعه و اصحاب ایشان از علم کلام بی‌بهره بوده‌اند، زیرا گذشته از اعتقاد راسخ شیعه نسبت به اطلاع ائمه از کلیه علوم، اساساً مبانی و موضوعات و مسائل کلامی شیعه توسط ائمه (ع) که وارث پیامبرند طرح و پی‌ریزی و عنوان شده است و خطوط اصلی کلام شیعه همان است که به‌دست حضرت امیر و دیگر ائمه (ع) ترسیم شده و وجود خطبه‌ها و سخنان مفصل و مختصر در نهج‌البلاغه<sup>۲</sup> و نامه حضرت امام حسن مجتبی (ع) در پاسخ حسن بصری درباره قدر و استطاعت<sup>۳</sup> و دعای عرفه سیدالشهدا (ع) و صحیفه سجاده و نیز نامه مفصل حضرت هادی (ع) به شیعیان درباره جبر و تفویض و اثبات عدل و منزله بین‌المنزلتین<sup>۴</sup> و روایات وارده در کافی شریف و دیگر کتابها از معصومین (ع) شاهد صادق این امر است.

کتابهایی چون کافی و عیون اخبار الرضا و اعتقادات شیخ صدوق و تحف العقول ابن شعبة حرانی و اختصاص و العیون و المحاسن شیخ مفید و ذریعه و شافی و امالی سید مرتضی و امالی شیخ طوسی (ره)، سرشار از این خطابات و رسائل است. مضاف بر آنکه از زمان حضرت سجاد (ع) به بعد بسیاری از صحابه ائمه (ع) مانند، یحیی بن ام‌طویل، هشام بن حکم، هشام بن سالم، عیسی بن روضه، مفضل بن عمر، فرزندان اعین (زراره، بکیر، حران)، محمد بن علی احول معروف به مؤمن الطاق، فضل بن شاذان نیشابوری، ابوجعفر سکاک بغدادی؛ ابومحمد حسن بن موسی نوبختی صاحب کتاب فرق‌الشیعه و ابی اسحق اسماعیل بن ابی سهل نوبخت<sup>۵</sup> به‌عنوان متکلم شهرت داشتند و با مبتدعه و اصحاب آراء و مقالات ضاله

۱. نهج‌البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۴۱۴.

۲. رک. نهج‌البلاغه، تصحیح صبحی صالح، ص ۷۶۲-۷۵۹ که فهرست جامعی از این خطبه‌ها و موضوعات آنها از توحید و صفات ذات و صفات افعال به‌دست داده است.

۳. تحف العقول، ص ۱۶۶.

۴. همان کتاب، ص ۳۵۲-۳۳۸.

۵. رک. به منتهی الامال در مباحث «اصحاب ائمه» (ع) و نیز کتاب مجالس المؤمنین.

مقابله می کردند و همواره مکالمات و مباحثات آنان مورد تشویق ائمه قرار می گرفت. در نزد اهل سنت نیز عامه مردم از اشتغال به کلام و به کار بردن اصطلاحات متکلمان نهی شده اند. از امام احمد بن حنبل روایت شده است که چون از او درباره رویت خداوند تبارک و تعالی و اینکه بر آسمان دنیا فرود می آید و بر آن قدم می نهید، پرسیدند گفت: «تومن بها و نصدق بها و لا نردّ منها شیئاً اذا کانت بأسانید صحاح»<sup>۱</sup> (به آن ایمان می آوریم و آن را تصدیق می کنیم و چیزی از آن را رد نمی کنیم اگر با اسناد صحیح به ما رسیده باشد) و شافعی می گفت: اگر بنده ای غیر از شرک مرتکب عموم منهای شود از آن بهتر است که در کلام نظر کند.<sup>۲</sup>

کراهت شافعی از کلام و نهی مکرر او از پرداختن به این علم و بحث درباره مسائل آن در شرح حال او به تفصیل آمده است. از جمله حافظ شمس الدین ذهبی (م. ۷۴۸) در کتاب معروف خود سیر اعلام النبلاء اقوال متعددی از شافعی در این باب آورده است مانند: «لا تشتغل بالكلام فانی قد اطلعت من اهل الکلام علی التعطیل»<sup>۳</sup> (به کلام مشغول مشو که من در سخن اهل کلام چیزی جز تعطیل نیافتم) و «سئل الشافعی عن شیء من الکلام فغضب و قال سل هذا حفصاً القرد و اصحابه اخزاهم الله»<sup>۴</sup> (از شافعی چیزی از کلام پرسیدند خشمگین شد و گفت این را از حفص القرد<sup>۵</sup> و یاران او پرسید که خداوند خوارشان گرداند) و «مذهبی فی اهل الکلام تقنیع رؤسهم بالسیاط و تشریدهم فی البلاد»<sup>۶</sup> (فتوای من درباره اهل کلام آن است که بر سرشان تازیانه زنند و آنانرا از شهرها برانند) و «ما ناظرت احداً فی الکلام الامرة واحدة و انا استغفر الله من ذلک»<sup>۷</sup> (جز یکبار با کسی به مناظره کلامی نپرداختم و بدان سبب از خدا طلب بخشایش می کنم).

۱. تحریم النظر فی کتب اهل الکلام، ص ۱۲.

۲. خاندان نوبختی، ص ۴۰.

۳. ج ۱، ص ۲۸.

۴. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹.

۵. حفص القرد از نخستین کسانی بود که موضوع خلق قرآن را پیش کشید.

۶. سیر اعلام النبلاء، ج ۱، ص ۹.

۷. همان کتاب، ص ۲۰.



باری اختلافات در اصول دین در اواخر ایام صحابه با اظهار بدعتها از سوی کسانی چون معبد جهنی و غیلان دمشقی و یونس اسواری و امثال آنان از بدعتگران مشبهه و مجسمه و معطله ظاهر شد، سپس در قرن دوم با ترجمه و نشر کتب فلاسفه یونان و کلام مسیحیان و یهودیان کثرت و شدت یافت و در زمان خلافت مأمون مسأله خلق قرآن و طرفداری مأمون از قائلان به این عقیده<sup>۱</sup> و سختگیری و پافشاری او در تعقیب مخالفان و ایجاد «محنه» جهت تفتیش عقاید قضات و شهود و آزاری که به احمد بن حنبل روا داشت<sup>۲</sup> بر شدت اختلافات افزود.

اما رونق کلام به گفته شهرستانی «ابتدا در زمان خلافت عباسیان مخصوصاً در زمان هارون و مأمون و معتصم و واثق و متوکل بود و در پایان در دوران حکومت و امارت دیلمیان و صاحب بن عباد»<sup>۳</sup>.

عباسیان به مقاصد مختلف سیاسی و از جمله تحکیم مبانی حکومت خود به علم کلام توجه و با آن آشنایی داشتند، به طوری که مؤلف کتاب «ابوجعفر المنصور نابغة العرب» درباره منصور عباسی به نقل از البیان و التبیین می گوید: «او از پیشتازان علم کلام بود و فراوان حدیث می نوشت و کتاب کلام او در میان کتابفروشان دست به دست می گشت و نزد آنان بسیار شناخته شده بود»<sup>۴</sup>.

از اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به تدریج از موضوعیت و نفوذ کلام کاسته شد و این امر معلول چند علت بود:

۱. کثرت تفرقه و تعدد آرای کلامی و تعصب و پافشاری اصحاب آراء در مصیب شمردن خود و مخطی دانستن خصم موجب نفاق و اختلاف میان مسلمانان و سبب بروز درگیریهایی میان آنان می شد و چه بسا که منجر به جنگ و کشتارهای شدید می گردید، به ویژه هنگامی که حاکم یا امیر یا سلطان یا خلیفه به یکی از

۱. رک. مقدمة ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۴۶.

۲. برای اطلاع بیشتر رک. تاریخ جمع قرآن کریم، ص ۲۶۲-۲۶۱ و نیز پرتو اسلام، ج ۳، ص ۲۵۲-۲۴۹.

۳. ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۹.

۴. داهیه العرب ابوجعفر المنصور، ص ۲۵۳.

فرقه‌ها و یا به اعتقاد خاصی تمایل داشت؛ مثلاً، در مورد اختلافات کرامیه با حنفیان و دیگر اشاعره حمایت سلطان محمود غزنوی از پیروان محمدبن کرام سیستانی<sup>۱</sup> باعث نابودی بسیاری از مردم بی‌گناه شد و یا مجادلات و معارضاتی که در نیشابور و هرات و سیستان و مرو و ری و نواحی دیگر بر سر مسائل راجع به اصول دین روی داد موجب کشتار فراوان و هجرت بسیاری از علمای فریقین از بلاد خود به جاهای دیگر شد.<sup>۲</sup> ابن اثیر در کامل می‌گوید: «هنگامی که محمود بر ری مسلط گشت به خلیفه القادر بالله نوشت که مجدالدوله پنجاه زن و سی و چند پسر دارد و وقتی از او (مجدالدوله) درباره این امر سؤال شد گفت که این روش اسلاف من است. پس محمود جمع کثیری از یاران او را به دار آویخت و معتزله را به خراسان تبعید کرد و کتب فلسفه و مذاهب اعتزال و نجوم را بسوخت و از سایر کتب به اندازه صد بار برداشت»<sup>۳</sup>.

از سخن ابن اثیر درمی‌یابیم که احتمالاً مجدالدوله از بیم محمود اظهار نکرده است که داشتن بیش از چهار زن به صورت متعه در مذهب شیعه جایز است و تنها به گفتن اینکه این روش اسلاف من است اکتفا کرده. دیگر آنکه از نظر سلطان محمود هر آنکه حنفی اشعری نمی‌بود لاجرم باطنی و قرمطی شمرده می‌شد و البته چنانکه می‌دانیم پس از او مسعود نیز به راه پدر رفت و آنچه از او بر حسنک رسید شاهد این مدعاست.

۲. تمرکز قدرت سیاسی و اجتماعی مسلمین در دو قطب فکری سنی و شیعه یا به عبارت دیگر در دو اعتقاد اصولی اشعری (خاصه حنفی الفروع آن) و عدلی مذهب، که این هر دو مکتب مقید به تمسک و حفظ نصوص به همان معنای معتبر آن در زدائمه خویش و معتقد به پیروی از (سلف صالح) خود بودند و به متکلمین و اقوال آنان کمتر توجه داشتند و البته چون اکثریت با اهل سنت بود و سلاطین غزنوی و سلجوقی خود را به حمایت از سنت و محو بدعت معرفی می‌کردند، دیگر برای نشر اقوال و بسط عقاید سایر فرق لا اقل در قلمرو این دو حکومت مجالی

۱. فرار از مدرسه، ص ۱۳.

۲. رک. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۳۴.

۳. الکامل فی التاریخ، ج ۹، ص ۳۷۲.

باقی نمی ماند و به گفته راوندی «در حمایت ایشان (سلاجقه) دین و علم و تقوا در خراسان رونق تمام دارد و کفر و الحاد و تشیع و فلسفه و دهریت و تناسخ از میان برداشته شده و الطرق کله‌ها مسدوده الا طریق محمد»<sup>۱</sup>.

۳. عامل سوم که در حقیقت از فروع و نتایج و ثمرات عامل دوم است عبارت است از تحکیم مبانی اعتقادی همین دو مذهب؛ یعنی، تسنن و تشیع و بسط فرهنگی آن به وسایل مختلف از جمله تأسیس مدرسه‌های دولتی که به نام مؤسس آن خواجه نظام الملک نظامیه نامیده می شد و نیز ایجاد مدرسه‌هایی در شهرهای بزرگ اسلامی به وسیلهٔ سنیان اشعری و مراکز علمی شیعه در نجف توسط شیخ طوسی و نیز در حله و بسیاری از شهرهای ایران مانند ری و قم و کاشان و سایر مراکز تجمع شیعیان. به طوری که در اواخر قرن پنجم مسلمین به دو مذهب سنی و شیعه منقسم و مشخص شدند و البته دیگر فرقه‌های مسلمین نیز که به هر حال منشعب از این دو مذهب بودند. از قبیل اسماعیلیان و زیدیان از شیعه و کرامیان و ماتریدیان از سنی و آن گروه باقی مانده از کسانی که معتزلی الاصول ولی در فروع پیرو یکی از مذاهب سنی یا شیعه بودند، نیز فعالیت‌هایی داشتند که روز به روز محدودتر می شد؛ به خصوص در مورد اسماعیلیان که پس از اقدامات حاد و خشن حسن صباح و بزرگ امید و دیگران که در ایران و عراق به نام ملاحده معروف شده بودند خود به خود به انزوا کشانیده شدند. مضافاً بر آنکه خلفای عباسی و غزنویان و سلجوقیان به تمام قوا در صدد از میان بردن آنان بودند، خصوصاً پس از قتل حاکم بامرالله فاطمی (م. ۴۱۱) در مصر و انحلال قدرت مطلقهٔ او که مرکز خلافت اسماعیلی مصر دیگر آن عظمت و قدرت و نفوذ سابق را که بتواند به مذهب اسماعیلی قوت و استمرار ببخشد نداشت و در ایران نیز با مبارزهٔ جدی و دامنه دار سلاجقه و شاهان مازندران و جبال با ملاحده کم کم آنان نه تنها از میدان مجادلات کلامی که از اجتماع نیز بیرون رانده شدند.

براساس همین عامل سوم، یعنی تحکیم مبانی اعتقادی تسنن و تشیع و با رجوع کلی به اعتقادات و آراء و احوال ائمه سلف و صدر اسلام اعم از سنی و

شیعه، مخالفت دانشمندان فریقین با کلام و متکلمان از طریق وعظ و ارشاد و مجلس گفتن و تألیف کتب و رسالات در این مورد از طرفی و توسعه و ترویج مبانی تصوف و عرفان و تأسیس و تشکیل خانقاهها و نیز قوت یافتن فلسفه و حکمت محض - که این هر دو یعنی فلسفه و عرفان با کلام رابطه خوشی نداشتند - از طرف دیگر موجب شد که نه تنها فن کلام و مباحث و مجادلات کلامی دیگر به عنوان یک عامل اصلی و اساسی در حیات سیاسی و اجتماعی مسلمین شناخته نشود و صرفاً به صورت یک امر یا تفنن کاملاً علمی (آکادمیک) در آید و کسی به آن اقبال و توجه نکند، بلکه اشتغال به آن و یا ترویج مسائل مورد اختلاف در آن فن نیز با سوء ظن و تنفر مسلمین روبه رو شود و مجادلات و مباحثات میان فرقه‌های مختلف فقط به مسائل فرعی و فروعات فقهی و اختلاف فتواها و علل احکام و شرایع مقصور گردد.

در این مورد بهتر است گفتار غزالی را از احیاء علوم الدین نقل کنیم: «پس از آن دوران در میان صدور و بزرگان مملکت این عقیده رایج شد که خوض در علم کلام و فتح باب مناظره و معارضه در آن را صواب ندانند. چرا که بسیاری تعصبات ناروای زشت و دشمنیهای آشکار که منجر به خونریزی و کشتار مردمان و ویرانی شهرها می‌گردید، بر اثر همان مجادلات و مناظرات کلامی روی می‌داد. از این رو خسروان و وزیران صلاح مملکت خویش چنان دانستند که دانشمندان به مناظره در باب فقه و به بیان اعتقادات سلف و آنچه برای مردمان عموماً و برای مذاهب شافعی و حنفی خصوصاً لازماًست بپردازند. پس مردمان کلام و روش علمی آن را رها کردند و به مسائل خلافت فقهی میان این دو امام روی آوردند و به تقریر علل شرایع و مذاهب و تمهید اصول فتاوی پرداختند و در این باب تألیفات بسیار کردند و مجادلات و مباحثات خود را فقط در این امر مقصور داشتند و تاکنون نیز همین رویه مستمر مانده است و نمی‌دانیم خداوند تبارک و تعالی پس از ما و در دوران پس از ما چه مقدر فرموده باشد.»<sup>۱</sup>

۴. اختصاص یافتن و توجه و دلبستگی اغلب مسلمانان در اصول به یکی از

سه مذهب اشعری و معتزلی و شیعه که گاه بر معتزله و شیعه به مناسبت اعتقاد هر دو مذهب به عدل «عدلی» اطلاق می‌شود و استوارشدن مبانی اعتقادی این مذاهب و بسط و انتشار کتابهای کلامی که توسط بزرگان و ائمه مذاهب اکثریت مسلمان تصنیف شده بود، مانند: الشامل و لمع الادله امام الحرمین و اصول دین بَرَدَوِی و التمهید باقلانی و الاسماء و الصفات و الاعتقاد و الهدایه ابوبکر بیهقی و التبصیر فی الدین اسفراینی از اشاعره، مغنی قاضی عبدالجبار از معتزله و کتابهای العیون و المحاسن شیخ مفید و شافی سید مرتضی و تلخیص الشافی شیخ طوسی از شیعه سبب شد که در اواسط قرن پنجم در نظر غالب مسلمانان که با سنت و حدیث آشنایی داشتند آراء و عقاید سایر نحل و فرق اسلامی دیگر جلوه‌ای نیابد، تعالیم اسماعیلیان نیز که به روش و سنت متداول ایشان در خفا و تنها به مستعدان آموخته می‌شد<sup>۱</sup> از حدود قلاع و مساکن خود آنان فراتر نمی‌رفت و آنچه نیز توسط دستگاه خلافت فاطمی و داعیان ایشان چون مؤیدالدین داعی الدعاة شیرازی صاحب رسائل و دیوان شعر و استاد ناصر خسرو در معارف اسماعیلی و ابویعقوب سگزی صاحب کشف المحجوب و ابوحاتم رازی صاحب دعائم الاسلام و ابوالقاسم حسن بن اسحق و قاضی حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو تألیف می‌شد اختصاص به خواص داشت و در دسترس همگان قرار نمی‌گرفت. علاوه بر اینها، سختگیریهای خلفای عباسی و دولتهای غزنوی و سلجوقی آنان را بیش از پیش منزوی ساخت و از مبارزات کلامی بازداشت.

۵. شدت یافتن مبارزه و مخالفتی که مسلمانان سنی و شیعه با اصل وجود فن کلام به عنوان معرف و مبین ذات و صفات باری تعالی ابراز می‌کردند؛ بدین معنی که زعمای فرق مقبول و به رسمیت شناخته شده مسلمان، یعنی سنیان و شیعیان نه تنها مسلمانان را به تمسک و روی آوردن به نصوص کلام الله مجید و احادیث صحیح از پیامبر اکرم (ص) و ائمه و صحابه و تابعین و آنچه را اصطلاحاً «سلف صالح» نامیده می‌شود، امر و تشویق می‌کردند، بلکه از اشتغال آنان به فن کلام و تمسک به ادله و براهین در مقام اثبات دین عموماً و در بحث از ذات و صفات

۱. رک. دیوان ناصر خسرو قصیده «ای خواننده بسی علم و جهان گشته سراسر»، ص ۱۷۲.

باری تعالی خصوصاً باز می‌داشتند و اگر در قرن دوم و سوم تنها ائمه شیعه (ع) و علمای اهل سنت با متکلمان و معتزله مخالفت می‌ورزیدند و احياناً آنان را به خاطر آرای کلامی‌شان که اهل سنت از آن به بدعت تعبیر می‌کردند، فاسق می‌شمردند و حدیثی از آنان نمی‌نوشتند و شهادت‌شان را نمی‌پذیرفتند، در قرون بعد، یعنی قرن چهارم و پنجم و ششم که این مسأله شدت یافت کار به جایی رسید که گاه علمای سنی مذهب برخی از متکلمان بزرگ را تکفیر کنند و مهدورالدم خوانند.

مقدسی دربارهٔ ابن عقیل حنبلی (م. ۵۱۲) صاحب کتاب الفنون در فقه و کلام می‌گوید: «از بزرگان دین خودمان تعجب کردم که چرا او را تکفیر کردند و مهدورالدم خواندند و به قتل او فتوی دادند و پیش از آنکه توبه کند به زندق او حکم کردند و نمی‌دانستم که چه چیز این اعمال را در حق او رواداشت و چه باعث شد که آن قدر مبالغه در کار او به‌کار رود تا آنکه به این فضیحت آگاه شدم و دریافتم که به آن علت و نظایر آن خون او مباح شد.<sup>۱</sup> و منظور مقدسی از «فضیحت» اشتغال ابن عقیل حنبلی به کلام و تألیف کتب کلامی است.

در کتب تاریخ و سیر و رجال بسیاری افراد هستند که محدثان و حفاظ دربارهٔ آنان گفته‌اند که حدیث از آنان نوشته و پذیرفته نشود زیرا متکلم‌اند. در لسان‌المیزان دربارهٔ حفص‌القرطی آمده است که «حفص‌القرطی بدعت‌گر است و نسائی دربارهٔ او گفته است که او متکلم است پس حدیث او نوشته نشود و شافعی در مناظرات خود او را تکفیر کرده است».<sup>۲</sup>

گذشته از این برخی از مشاهیر کسانی که به زندق و الحاد متهم یا معروف شده بودند، در ابتدا از زمرهٔ متکلمان به‌شمار می‌رفته‌اند و مهارت و تبحر بسزایی در فن کلام داشتند که از این میان کسانی چون ابن‌راوندی (م. ۲۵۰)، ابو عیسی وراق (م. ۲۴۷) و محمد بن علی شلمغانی معروف به ابن ابی‌العزاق (مقتول در بغداد ۳۲۲) را می‌توان نام برد و همچنین بسیاری از کسانی که در عهد اموی و اوایل دورهٔ عباسی، یعنی منصور و هادی و مهدی و هارون به جرم زندق به هلاکت رسیده بودند،

۱. تحریم النظر فی کتب اهل الکلام، ص ۲.

۲. لسان‌المیزان، ج ۱، ص ۲۳۰.

چون معبد جهنی (مقتول در ۸۰) و غیلان دمشقی (مقتول در ۱۲۶) و صالح بن عبدالقدوس (مقتول به امر هارون) از جمله متکلمین شناخته شده بودند. هرچند در طول قرن دوم تا پنجم ائمه مذاهب سنی و شیعی در لزوم تمسک به کتاب و سنت و اقوال صحابه و تابعین و سلف صالح بسیار جد و جهد داشتند و در اقوال و رسالات و کتب آنان نهی صریح از پرداختن به کلام فراوان بود، ولی فقط از اواسط قرن پنجم در شرق و غرب عالم اسلامی تألیف کتب مستقل در ذم کلام و تحریم آن بر غیر خواص از اهل علم فراوان شد که از آن جمله است: المنقذ من الضلال و الجام العوام عن علم الکلام غزالی و تحریم النظر عن کتب اهل الکلام ابن قدامه مقدسی و ذم الکلام خواجه عبدالله انصاری و لباب العقول فی الرد علی الفلاسفه فی علم الاصول ابن المکلائی (م. ۶۲۶). البته دامنه تألیف کتبی از این نوع تا قرن ششم و هفتم نیز کشیده شد که مضمون آن همان برحذر داشتن مسلمانان از اشتغال به کلام است، منتهی هر مؤلف به سبک خویش و با توجه به معتقدات اصولی مذهب خود (سنی یا شیعه) سخن گفته است. پس از این تاریخ نیز کتب کلامی بسیاری را بزرگان این دو مذهب و علمای بنام زمان چون نسفی و امام فخر رازی و شهرستانی و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی تألیف کرده اند که بیشتر در رد آراء متکلمان سایر فرق و اثبات حقایق مذهب مختار مؤلف است و خط اصلی در آن تطبیق مسائل کلامی و استدلالهای پیچیده و غالباً برگرفته از فلسفه یونانی، با آیات کلام الله مجید و احادیث وارده از پیامبر اکرم (ص) و ائمه مسلمان و تلفیق میان معتقدات مذهبی و مبانی فلسفی است.

## تأثیر علم کلام در شعر فارسی

با توجه به وضع سیاسی و اجتماعی ایران در دوران مورد بحث ما، یعنی دوره سامانی و غزنوی و سلجوقی درمی یابیم که در دوره سامانی، پادشاهان و امرا نسبت به اصحاب ادیان مختلف تساهل می ورزیدند و با آنان مدارا می کردند به

همین جهت در این دوره به افرادی غیر مسلمان از اهل علم و فن برمی‌خوریم که ملازم دستگاه سامانیان و امرای طبرستان و آل بویه و مورد احترام آنان بوده‌اند که از آن جمله می‌توان از ابواسحق صابی و علی بن عباس مجوسی و بقایای خاندان بختیشوع و دیگر دانشمندانی که ابوحیان توحیدی نامشان را در کتاب الامتاع و الموائسة آورده است نام برد.

سامانیان که در حد امیران محلی در خراسان و قسمتی از ماوراءالنهر حکومت داشتند، با آنکه ظاهراً از خلیفه بغداد پیروی می‌کردند، مانند غزنویان سرسپرده دستگاه خلافت نبودند و حتی بنا بر مشهور نصر بن احمد سامانی و برخی از معتمدان او به مذهب اسماعیلی گرویده بودند.<sup>۱</sup> و «در کتابخانه‌های سامانیان ترجمه‌هایی از کتب قدمای یونان و هند نیز در ردیف کتب فقه و حدیث قرار داشت و از حکما و علمای آن عصر مثل محمد بن زکریا و ابوعلی سینا هم در دستگاه آنان حمایت و تشویق می‌شد».<sup>۲</sup>

پس از تسلط آل بویه بر خلفای عباسی نیز «امیران ایرانی از ضعف خلفای بغداد استفاده کرده در هر گوشه‌ای سر به طغیان برداشتند و به تشکیل حکومت‌های مستقل پرداختند و خلفای عباسی که به علت ناتوانی قدرت لشکرکشی و سرکوبی آنان را نداشتند در ظاهر فرمان حکومتی به ایشان داده، همین قدر قانع بودند که آنان نام خلیفه را پیش از نام خود در خطبه‌ها یاد کنند».<sup>۳</sup>

اما ترکان غزنوی که از حد امیران محلی تجاوز کرده، در اداره مملکت وسیع خود به حمایت خلفای عباسی محتاج بودند، برای جلب عنایت آنان راه سختگیری و تعصب پیش گرفتند و با تظاهر به دینداری به آزار مخالفان دست گشودند و آنان را اعم از رافضی و معتزلی و باطنی، قرمطی خواندند و به قلع و قمع ایشان پرداختند. علاوه بر این، انتشار دعوت فاطمی در سراسر عالم اسلامی و استقرار حکومت مستقل و مستبد فاطمی در مصر و آشوبها و اختلالات و کشت و کشتارهایی که

۱. سیاست‌نامه، ص ۱۶۷-۱۶۱ و مقدمه تقی‌زاده بر دیوان ناصر خسرو.

۲. سیری در شعر فارسی، ص ۱۵.

۳. تاریخ ایران زمین، ص ۱۷۸.



از سوی اسماعیلیان روی می‌داد و اندکی پیش از آن نیز توسط قرامطه روی داده بود، ارکان حکومت عباسی را متزلزل ساخته بود. از طرفی سختگیری و خشونت که خلفای عباسی نسبت به اسماعیلیان نشان می‌دادند و نفرت و وحشتی که از خلفای فاطمی داشتند به حدی بود که انتساب آنان را به پیامبر اکرم (ص) باطل و «از نسل یکی از ملحدان ایرانی به نام عبدالله بن میمون قداح می‌شمردند»<sup>۱</sup>، هر چند علمای انساب صحت انتساب آنان را به حضرت صادق (ع) تأیید کرده‌اند.<sup>۲</sup> و از جمله قربانیان این خشونت و تعصب حسنک وزیر معروف بود که سلطان مسعود علت ظاهری مهدورالدم بودن او را تمایل به فاطمیان و قبول خلعت از آنان قرار داد.

ترکان سلجوقی نیز روش غزنویان را با شدت و تعصب بیشتری در پیش گرفتند و بدیهی است که این‌گونه تعصبات منجر به جدالها و مناقشات شدید می‌شد. «تعصبات مذهبی در این دوره منحصر به بحثها و مشاجرات فقها یا جنگ و خونریزی دسته‌های مختلف نبود بلکه به صورتهای گوناگون در اواخر قرن پنجم و ششم و اوایل قرن هفتم ملاحظه می‌شود. بین سنیان بر سر ترجیح مذهب حنفی و شافعی یا بر سر بحث در جبر و اختیار یا دربارهٔ رؤیت و نفی رؤیت و یا در ترجیح مذهب اشعری و معتزلی و کرامی و غیره، و بین سنیان و شیعیان در مسائل گوناگون مورد اختلاف و بین همهٔ آنها با باطنیه بحثهای طولانی و سخت، که غالباً به تشکیل مجالس و تألیف کتب منجر می‌گردیده و یا به گرفتن خط و اقرار به ترک عقیده‌ای و قبول عقیدهٔ دیگر می‌انجامیده و گاه به کشتن و مثله کردن و نظایر این فجایع پایان می‌یافته است»<sup>۳</sup>.

با آنکه «آوردن مواظ و نصایح از اوایل قرن چهارم در شعر فارسی معمول

۱. تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۸۸.

۲. از جمله این صوفی در کتاب المجدی، ص ۱۰۵-۱۰۴ و اساساً این کتاب از این رو به المجدی موسوم شده است که ابوالحسن عمری «ابن صوفی» آن را برای نقیب النقیاء الطالبین در مصر ابوالحسن احمدبن حمزه بن حسن فاطمی ملقب به مجدالدوله تألیف و به او تقدیم کرده و در مقدمهٔ کتاب نیز صریحاً خلفای فاطمی را بنی اعمام خویش خوانده است، ص ۱.

۳. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۱۴۹.

شد<sup>۱</sup> و نیز هرچند «در قرن چهارم و پنجم از آن باب که آخرین ائمه مشهور معتزله و نخستین متکلمین اشعری مشغول مبارزه با یکدیگر بوده‌اند»<sup>۲</sup> و در قرن ششم «بحث و مناظره مذهبی در میان ائمه زمان امری رایج و دائم بود» و «علمای کلام با علاقه وافر سرگرم کار و مطالعه در مسائل کلامی بوده و در شقوق مختلف این علم، کتب متعدد تألیف و تدوین کرده‌اند»<sup>۳</sup> اما با این همه جز عده‌ای معدود و مواردی از استثنا، شاعران بزرگی چون فرخی و عنصری و منوچهری و امیر معزی و مسعود سعد و نظایر ایشان که به عنوان شاعر مدیحه‌گو شناخته شده و شهرت یافته‌اند، کمتر به مسائل کلامی توجه کرده و اصولاً به نظر نمی‌رسد که با آن آشنایی داشته‌اند، و علی‌رغم گفته نظامی عروضی که «شاعر باید در انواع علوم متنوع باشد و در اطراف رسوم مستطرف، زیرا چنانکه شعر در هر علمی به‌کار همی شود هر علمی در شعر به‌کار همی شود»<sup>۴</sup> توجه و آگاهی شاعران بر علم کلام نه در دوران سامانی خریدار داشته که با وجود شهرت به تسامح و تساهل و حمایت از حکما و علما برای امکان و حرمت یا اباحه ترجمه و تفسیر قرآن مجید به فارسی، چنانکه در مقدمه تفسیر طبری آمده است، مدتهای مدید وقت صرف می‌شود و آخر الامر هیأتی مرکب از دانشمندان بنام از فقها و محدثان و حفاظ با هزار احتیاط و پرهیز دست به‌کار ترجمه می‌زنند و نه در دوره غزنوی که در موافقت با سلیقه خلفای بغداد و علمای عامه به علوم عقلی نظر مساعد نداشتند و نه در دوره سلجوقی که کار اختلافات مذهبی به تکفیر و قتل و مثله کردن می‌انجامید. بلکه شاعرانی که به اقتضای وضعیت اجتماعی و رسم رایج زمانه شعر خود را به دربار شاه و یا دستگاه امیر یا حاکمی عرضه می‌داشتند و صله دریافت می‌کردند، طبعاً یا بر کناره می‌رفتند و یا سخن موافق طبع حکومت می‌گفتند، به همین جهت است که نه تنها فرخی در مدح سلطان محمود می‌گوید:

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۳۶۸.

۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۲۷.

۳. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۶۵.

۴. منتخب چهار مقاله، ص ۴۷.

اینجا همی یگان و دوگان قرمطی کشد      زینان به ری هزار بیابد به یک زمان

(دیوان فرخی، ص ۲۴۸)

و در مرثیه او می‌گوید:

آه و دردا که کنون قرمطیان شاد شوند      ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار

(ص ۸۵)

بلکه غضائری نیز که هم شیعی مذهب است و هم اهل ری که حکومت دیلمیان شیعی مذهب آنجا به دست سلطان محمود بر افتاده است چنین می‌گوید:

هزار بتکده آواره کرد هریک از او      هزار شیر دمنده به قهر کرده شکال  
بلای برهمنان است و قهر قرمطیان      هلاک اهرمنان است و آفت دجال  
زهی ملک که حلال اینچنین بود دینار      به تیغ پالده در خون خصم داده صقال

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۵۷۵)

و البته غضائری از همان دینار حلال آن قدر دریافت کرده است که در ضمن همین قصیده بگوید:

بس ای ملک که نه لؤلؤ فروختم بسلم      بس ای ملک! که نه گوهر فروختم به جوال

(همانجا)

دیوان این شاعران مدیحه‌سرا حتی از شعرهایی که در توحید و ستایش باری تعالی و یا منقبت پیامبر اکرم (ص) سروده شده باشد خالی است که گمان نمی‌رود فقط آسان‌گذرانها و شادخوارهای حاصل از کشورگشاییهای سلاطین آنان را از توجه به این موضوع باز داشته باشد؛ زیرا، در دیوان شاعری چون مسعود سعد نیز که لااقل نوزده سال از عمر خود را در زندان و به رنج و سختی گذرانیده است نظیر چنین ابیاتی نادر است:

چون بدیدم به دیده تحقیق      که جهان منزل فناست کنون  
رادمردان نیک محضر را      روی در برقع حیاست کنون  
آسمان چون حریف نامنصف      بر سر عشوهِ و عناست کنون

دل فگارست همچو دانه از آنک	زیر این سبزه آسیاست کنون
طبع بیمار من ز بستر آز	شکر یزدان درست خاست کنون
در عتاقیر خانه توبه	نوشداروی صدق خواست کنون
آن زبانی که مدح شاهان گفت	مادح حضرت خداست کنون
لهجه خوش نوای پر نغمت	بلبل باغ مصطفاست کنون
سر آسوده و تن آزاد	پنج گز پشم و پنبه راست کنون
مدتی مدحت شهان کردم	نوبت خدمت دعاست کنون

(دیوان، ص ۶۲۱)

از طرف دیگر گمان نمی‌رود که سختگیریها و تعصبات سلاطین غزنوی و سلجوقی چنانکه گذشت و بیم جان تنها عامل بی‌توجهی این شاعران به کلام و مسائل آن باشد؛ زیرا، هرچند این سلاطین فقط خریدار مدح بودند و به غیر آن اعتنا نداشتند و علی‌رغم سختگیریها و تعصبات لااقل گروه شاعران از آنان به جان ایمن بودند و رشته حیات هیچ شاعر پارسی‌گوی در این دوران به سبب داشتن اعتقاد مذهبی و یا به دلیل لامذهبی قطع نشد در حالی‌که در دستگاه خلفای عباسی در شرایط مشابه و به همین دلایل ابن مقفع و بشار<sup>۱</sup> و صالح بن عبدالقدوس<sup>۲</sup> و بسیاری دیگر به امر منصور و مهدی و هارون به قتل رسیدند و دعبل ابن علی خزاعی مداح ثامن الائمه (ع) از بیم مأمون فراری و آواره بود. در زمان ملک‌شاه سلجوقی در نیشابور «که امام الحرمین خود را در آن قهرمان دفاع از سنت و شریعت می‌داند، یک منجم و طبیب عالقدر که مورد حمایت خواجه نظام الملک وزیر هم هست، کتاب شفا را مثل یک کتاب الهی تقدیس می‌کند و ستایش، و با این همه نفوذ و اعتبار او نیز تا جایی است که او را حجة‌الحق می‌خوانند و امام عمر خیّام»<sup>۳</sup>.

و این فیلسوف دهری که شاعر نیز هست و صریحاً می‌گوید: «باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی»، آن قدر بر جان خود ایمن هست که در جواب وزیری که او را به خدمت سلطان می‌خواند، می‌گوید: «واعجباً! من چه کنم خدمت سلطان را هزار

۱. اغانی، ج ۳، ۲۴۳-۲۴۱.

۲. همان کتاب، ج ۱۴، ص ۱۶۸.

۳. فرار از مدرسه، ص ۳۴.

سال آسمان و اختران را در مدار و سیر به شیب و بالا جان باید کنند تا ازین آسیابک دانه‌ای درست چون عمر خیام بیرون افتد و از این هفت شهر پای بالا و هفت دیه سرنشیب یک قافله سالار دانش چون من درآید، اما اگر خواهی از هر دهی در نواحی کاشان، چون خواجه ده ده بیرون آرم و به جای او بنشانم که هریک از عهده کار خواجه‌گی بیرون آید.<sup>۱</sup>

حتی سختگیری و تعصب سلطان محمود در مورد شاعران به کاستن میزان صله محدود می‌شود، چنانکه در مورد فردوسی تخیلیط‌گران در جواب محمود که گفت فردوسی را چه دهیم، «گفتند پنجاه هزار درم و این خود بسیار باشد که او مردی است رافضی و معتزلی مذهب ... و سلطان محمود مردی متعصب بود در او این تخیلیط بگرفت و مسموع افتاد در جمله بیست هزار درم به فردوسی رسید».<sup>۲</sup>

اما آنچه شعرای بزرگ را از توجه و پرداختن به مسائل کلامی باز داشته است شاید این نکته باشد که برخلاف افکار و موضوعات و مسائل عرفانی که مبتنی بر عشق و تجلیات لطیف روحانی است و به همین سبب هم بهترین پایگاه و برترین جایگاه را در شعر یافته و والاترین آثار تصوّف و عرفان اسلامی به زبان عطار و سنایی و مولانا به شعر درآمده و قالب و محتوای آن چنان با یکدیگر تناسب یافته‌اند که گویی جدایی ناپذیرند، مباحث و مسائل کلامی از آنجا که بر مبنای استدلال آن هم در چارچوب شرع قرار دارد تجانس و سنخیتی با شعر که لااقل به زعم مردم آن دوران: «صناعتی است که شاعر بدان صنعت اتساق مقدمات موهمه کند و التیام قیاسات منتجه بر آن وجه که معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد و نیکو را در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه دهد»<sup>۳</sup> ندارد و علاوه بر آن دست استدلالیان و زبان منطقیان نیز در مورد استفاده از تشبیهات و تمثیلات معمول عرفا در شعر که سخن آنان را زیبا و در عین حال محسوس و ملموس می‌سازد بسته است. از این رو وجود مفهوم یا اصطلاحی کلامی در پاره‌ای

۱. منشآت خاقانی، ص ۲۵۹.

۲. منتخب چهار مقاله، ص ۷۹.

۳. منتخب چهار مقاله، ص ۱۷.

از اشعار بعضی از شاعران آن دوران را باید به تقنن یا تکلف نسبت داد نه به اعتقاد یا تمسک شاعر به مسائل کلامی و توجه او به قیل و قال و نقض و ابرام متکلمان؛ مثلاً، در بیت زیر از شهید بلخی که به عنوان متکلم شهرت یافته است.

فضاع حلمی و خانی جلدی و من یطیق القضاء و القدر

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۳۸۹)

به این معنی که «صبرم تباه شد و خویشتن داریم خیانت ورزید. چه کسی از عهده قضا و قدر بر می آید»، یا این بیت از فرخی:

همه کسی ز قضا و قدر بترسد و باز ز ناوک تو بترسد همی قضا و قدر

(دیوان فرخی سیستانی، ص ۱۲۲)

و ابیات زیر از خسروی سرخسی:

مر خداوند را به عقل شناس	که به توحید و هم نابیناست
آفریننده را نیابد و هم	گر به وهم اندر آورش خطاست
و هم ما یار جوهر و غرض است	وین دو بر کردگار نازیباست
کَیْف گفتن خطاست ایزد را	کَیْف چون باشدش که بی آکفاست
نیست مانند او مپرس که چیست	نامکان گیر را مگو که کجاست

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۳۵)

و این بیت از مسعود سعد:

بنمود بدو حکم و قضا قدرت و امکان بفرود بدو دولت و دین حشمت و اجلال

(دیوان مسعود سعد، ص ۲۲۶)

هرچند مسعود سعد و شهید و فرخی ذکرری از قضا و قدر که از اهم مسائل کلامی متکلمان است به میان آورده، و خسروی نیز مفاد سخنان ائمه دین را به شعر درآورده است، ولی به نظر می رسد که در این اشعار توجه بیشتر به مصنوع ساختن شعر و صنعت مذهب کلامی است نه به مسائل کلامی و خلاف این معنی؛ یعنی، عدم تمایل شاعران اولیه زبان فارسی به فن کلام و موضوعات آن را در برخی از ابیات آنان بیشتر می توان استنباط کرد. رودکی می گوید:

برای پرورش جسم، جان چه رنجه کنم      که حیف باشد روح القدس به سگبانی  
مراز منصب تحقیق انبیاست نصیب      چه آب جویم از جوی خشک یونانی

(آثار منظوم رودکی، ص ۴۹۳)

و به صراحت از فلسفه و کلام تبری می‌کند و از منصب تحقیق انبیا نصیب می‌جوید.

\*

البته بی‌توجهی یا کم‌توجهی به مسائل کلامی مانع از تعریض بعضی از شاعران به صاحبان مذاهب مختلف مانند باطنیه و معتزله و منسوب ساختن آنان به الحاد و نیز ذم کلام نشده است؛ مثلاً منوچهری هرچند که به گواهی دیوانش او را با این مسائل کاری نیست، اما طعنه بر باطنیان را فراموش نمی‌کند و می‌گوید:

باطنش هست دیگر و ظاهرش دیگر است      گوئی شده است این گل دو روی باطنی

(دیوان، ص ۱۲۹)

و ظهیر فاریابی مردی را به سبب اعتقاد به اعتزال هجا می‌گوید:

ترا به تیغ هجا پاره‌پاره خواهم کرد      که کشتن تو مرا شد فریضه کلی  
خدایگان وزیران مرا چه خواهد کرد      ز بهر خون یکی زن به مزد معتزلی

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۱۶۰)

و «خاقانی ابوالعلائی گنجوی را تهمت ملحدی و باطنی می‌نهد»<sup>۱</sup> و نیز در تعریض به معتزله می‌گوید:

رؤیت حق به بر معتزلی      بودنی نیست ببین انکارش  
معتقد گردد از اثبات دلیل      نفی لاتدرکه الابصارش  
گوید از دیدن او محروم‌اند      مشتی آب و گل روزی خوارش  
خوش جوابیست که خاقانی داد      از پی رد شدن گفتارش  
گفت من طاعت آن کس نکنم      که نبینم پس از آن دیدارش

(ج ۲، ص ۱۶۱)

که اگر بیت اخیر را خاقانی در اشاره به سخن امیرالمؤمنین علی (ع) گفته باشد که فرمود: «افاً عبد مالااری»<sup>۱</sup> (آیا چیزی را که نینیم می‌پرستم؟). می‌توان گفت که نسبت به دنبالهٔ مطلب، یعنی «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان ولکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان»<sup>۲</sup> (دیده‌ها او را آشکار نتواند دید اما دلها با ایمان درست بدو خواهد رسید) تجاهل کرده است. خاقانی در ذم کلام نیز چنین می‌گوید:

جدلی فلسفی است خاقانی	تا به فلسی نگیری احکامش
فلسفه در جدل کند پنهان	و آنگهی فقه برنهد نامش
مس بدعت به زر بیالاید	پس فروشد به مردم خامش
دام در افکند مشعبدوار	پس پیوشد به خار و خس دامش
مرغ را هم به لطف صید کنند	پس بیرتند سر به ناکامش
علم دین پیشش آورد و آنکه	کفر باشد سخن سرانجامش
کار او و تو تا گه تطهیر	کار طفل است و آن حجامش
شکرش در دهان نهد و آنکه	ببرد پاره‌ای ز اندامش

(دیوان، ۸۹۰-۸۸۹)

و باز می‌گوید:

ای امامان و عالمان اجلّ	خاک چهل از بر اجل منهد
علم تعطیل مشنوید از غیر	سرّ توحید را خلل منهد
فلسفه در سخن میامیزید	و آنگهی نام آن جدل منهد
وحل گمرهی‌ست بر سر راه	ای سران پای در وحل منهد
زحل زندقه جهان بگرفت	گوش همت بر این زحل منهد
نقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسهٔ عمل منهد

(ص، ۱۷۲)

و باز در نکوهش اشتغال به کلام و لزوم پیروی از سنت می‌گوید:

زهی دولت که امکان هدایت یافت خاقانی  
کنون صد فلسفی فلسی نیززد پیش امکانش  
تویی خاقانیا طفلی که استاد تو دین بهتر  
چه جای زند و استاهست یا زردشت و میزانش

۱. نهج البلاغه، ترجمهٔ شهیدی، ص ۲۵۸.

۲. همان کتاب، ۱۸۷.



هدایت ز اهل دین آموز و قول فلسفی مشنو  
که طوطی کان ز هند آید نجوید کس به خزرانش  
فرایض ورز و سنت جوی و اصل آموز و مذهب خوان  
مجسطی چیست و اشکالش قلیدس کیست و اقرانش  
فقیهی به ز افلاطون که آن کش چشم درد آید  
یکی کحل کابل به ز صد عطار کرمانش

(ص ۲۱۴)

همچنین شاید بتوان طنز و طعنه حکیم عمر خیام را در برخی از رباعیات البته با منظور و مقصودی متفاوت با خاقانی متوجه متکلمان دانست که با در نظر داشتن همزمان بودن خیام با امام الحرمین جوینی و امام محمد غزالی و گرمی بازار کلام این امر بعید نمی‌نماید. به این ترتیب مخاطب این‌گونه رباعیات البته نه مردم عادی بلکه متکلمانی هستند که به قول خیام:

قومی متفکرند اندر ره دین	قومی به گمان فتاده در راه یقین
می‌ترسم از آنکه بانگ آید روزی	کای بی‌خبران راه نه آست و نه این

(رباعیات، ص ۱۳۶)

و در جایی که اینان از قضا و قدر و ثواب و عقاب و ارزاق و اجال سخن می‌رانند خیام به تعریض می‌گوید:

بر من قلم قضا چو بی من رانند	پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند
دی بی من و امروز چو دی بی من و تو	فردا به چه حجتم به داور خوانند

(ص ۱۱۲)

و

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد	دل را به چنین غصه دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رای من و توست	از موم به دست خویش هم نتوان کرد

(ص ۱۱۳)

و نظیر این‌گونه تعریضات در شعر خیام فراوان است. اما با این همه، شاعرانی چون ناصر خسرو و سنایی در اغلب اشعار به مسائل کلامی پرداخته‌اند و محدودیتها و

مضایق کار هیچ‌گونه لطمه‌ای به ارزش ادبی شعر آنان نزده است و این خود دلیل دیگری است بر تبهر ادبی و بلندی جایگاه علمی این دو شاعر بزرگ. برخی از شاعران نیز مانند عنصری و فردوسی و فخرالدین اسعد گرگانی و رشید و طواط و نظامی و قوامی رازی کم و بیش اشاره‌هایی به مباحث کلامی دارند، و بالاخره دیوان بعضی از شاعران چون منوچهری و فلکی شروانی و مسعود سعد و امیر معزی و مختاری غزنوی و اثیرالدین اخسیکتی و عبدالواسع جبلی و ادیب صابر و ابوالفرج رونی، از مسائل و مباحث کلامی خالی است.

\*

مسائل کلامی که شعرای شیعی‌مذهب دوران مورد بحث ما اعم از شیعه امامی یا اسماعیلی یا زیدی در ضمن اشعار خود مکرر به آن پرداخته و به این ترتیب معتقدات اصولی مذهب خود را بیان کرده‌اند عبارت است از: عدالت حق تعالی، نفی جبر و تقویض و اثبات امر بین الامرین، استحالة رؤیت حق تعالی در دارین، کلام حق تعالی و حدوث و قدم قرآن و عصمت انبیا و ائمه و لزوم نص بر امام و افضلیت امیرالمؤمنین (ع) پس از پیامبر اکرم (ص) بر جمیع امت که به وضوح در خلال اشعار فردوسی و کسایی مروزی و غضائری رازی دیده می‌شود و قلت وجود این‌گونه اشعار در حال حاضر دلیل بر قلت آن در اصل نیست، زیرا بعید نیست همچنانکه در مجمع الفصحا ضمن شرح حال کسایی آمده است: «بسیاری از اشعار قدمای شعرای شیعه هدر و هبا شده باشد»<sup>۱</sup> و آنچه این مطلب را تأکید می‌کند آن است که صاحب کتاب النقض نیز از شاعران شیعی‌مذهب؛ مانند فخر جاجرمی و عبدالملک بیان و اسعدی قمی و خواجه علی متکلم رازی و امیر اقبالی و قائمی قمی و معینی و بدیعی و احمدجه رازی و زهیری و بدری و شمسی و فرقدی و بصری و سهوی و محمد التّسمان و سید حمزه جعفری و خواجه ناصحی و امیر قوامی نام می‌برد<sup>۲</sup> که امروزه فقط اشعار معدودی از برخی از آنان در دست است. و از بیشتر آنان جز نامی در کتب و تذکرها نمانده است و جز شاهنامه

۱. ج ۱، ص ۴۸۲.

۲. النقض، ص ۲۵۲.

فردوسی و دیوان قوامی رازی و مجموعه‌ای از اشعار کسایی و غضائری دیوان مدّون و مسلمی از سایر شاعران شیعی‌مذهب باقی نیست و رضاقلیخان هدایت که مخصوصاً در جمع‌آوری و نقل اشعار شاعران شیعه اهتمام خاص داشته است، از برخی از نامبردگان فوق جز ابیاتی انگشت شمار به‌دست نداده است. غیر از سنائی و ناصرخسرو دیگر مشاهیر شعرای قرن پنجم و ششم آنان‌که در شعر خود به مسائل کلامی پرداخته‌اند، ظاهراً بیشتر در صدد جلب نظر سلاطین و امرا و ترویج مذهب رسمی حکومت که غالباً سنی‌مذهب و اشعری‌الاصول از حنفی یا ماتریدی یا کرامی بوده است برآمده‌اند تا بیان یا اثبات یک میحث کلامی. و طبیعی است که این شاعران سنی‌مذهب اشعری‌الاعتقاد در جهت تحکیم مبانی و معتقدات همان مذهبی باشند که زمام قدرت و کلید ثروت را در دست دارد. و بدیهی است که اشعار این شاعران بیشتر مبنی بر سنت و عقاید سلف صالح است که لازمه آن طرد عقل فلسفی و استدلالهای منطقی است و این که عقل باید تابع شرع باشد و حسن و قبح شرعی است نه عقلی.

شایعترین مسائل کلامی که در شعر این شاعران مطرح می‌شود بر اساس مذهب سنت و جماعت عبارت از آن است که «ایزد تعالی را به همه صفات او قدیم گویند و قرآن را غیر مخلوق و بهشت و دوزخ را آفریده گویند و اکنون هست، و دیدار خدای تعالی مر اهل بهشت را به چشم سر حقیقت گویند، و بندگان را به گناه کبیره کافر نگویند هرچند توبه ناکرده میرند و ایشان را در دوزخ به قدر گناه عقوبت کنند آنگاه به شفاعت پیامبر صلوٰة‌الله علیه به بهشت رسند و معراج پیامبر صلوٰة‌الله علیه را به قاب قوسین گویند و دیدار او ملکوت آسمان را حق بینند و قضا و قدر و نیکی و بدی به ارادت او لکن فعل بنده با آن به استحقاق ثواب و عقاب باطل نگردد و گویند نیکی و بدی به ارادت ایزد تعالی است و بنده را در فعل اختیار و بر وفق اختیار هر یکی چنانکه به علم قدیم می‌دانست حالة‌العقل خالق آن فعل، و این است معنی آنکه القدر خیره و شره من الله و توفیق و خذلان بندگان را در ازل گویند چنانکه ارادت بود و به‌دست بندگان جز اطاعت و جهد چیزی نیست، آن‌کس را که مخدول است از ازل به خذلان او قلم رفته است و آن‌کس که مقبول است قلم

به قبول او در ازل رفته است و این است قول ایزد تعالی: نحن قسمنا بينهم و قول رسول صلوٰۃ الله علیه که: السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه و به لوح و قلم و عرش و کرسی چنانکه ایزد تعالی گفته است مقررند و گویند قلم به هرچه بود رفته است و در آن هیچ کمال و نقصان نخواهد بود و قضا دو است یکی مبرم و دیگری معلق. و در اوصاف ایزد تعالی از تشبیه و تعطیل دور باشند و در اصحاب پیغامبر (ص) وقیعت نکنند و خلافت رسول الله مرابوبکر صدیق را رضی الله عنه گویند و او را بر اصحاب فرق نهند و پس از او عمر بن الخطاب را رضی الله عنه و پس از او عثمان بن عفان را، و پس از او علی بن ابیطالب را کرم الله وجهه و مهر ایشان را در دل یکسان دارند»<sup>۱</sup>.

حال پس از این مقدمات، بررسی مسائل و مباحث کلامی را در شعر فارسی از رودکی آغاز می‌کنیم و ضمن بررسی این مسأله نیز روشن خواهد شد که در حالی که برخی از شاعران تنها برای مصنوع ساختن شعر خود به مصطلحات کلامی پرداخته‌اند، چگونه دیگر شاعران از شعر و کلام برای اثبات حقانیت مذهب خود سود جستہ‌اند.

## از رودکی تا قطران تبریزی

### رودکی

در قطعه زیر رودکی (۳۲۹ ه.ق) ضمن بیزاری جستن از حکمت، دین را برای نیل به سعادت کافی می‌شمارد:

برای پرورش جسم جان چه رنجه کنم      که حیف باشد روح القدس به سگبانی  
 مرا ز منصب تحقیق انبیاست نصیب      چه آب جویم از جوی خشک یونانی

(آثار منظوم رودکی، ص ۴۹۳)

### و در بیت:

کسی را که باشد به دل مهر حیدر      شود سرخ‌رو در دو گیتی به آور

(ص ۴۷۲)

ارادت او به امیر مؤمنان علی (ع) و اعتقاد او به شفاعت<sup>۱</sup> مشهود است. و همین مضمون را غضائری رازی (م. ۴۲۶) چنین بیان می‌کند:

مرا شفاعت این پنج تن بسنده بود که روز حشر بدین پنج تن رسانم تن  
بهین خلق و برادرش و دختر و دو پسر محمد و علی و فاطمه حسین و حسن

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۵۷۲)

### میسری

«در سالهای ۳۶۷ تا ۳۷۰ ه.ق پزشکی به نام میسری منظومه‌ای مثنوی در طب به‌عنوان دانش‌نامه تألیف کرده است که نسخهٔ منحصر به‌فرد آن در کتابخانهٔ ملی پاریس محفوظ است. این مثنوی که پیش از شاهنامهٔ فردوسی به نظم در آمده و تقریباً شامل پنج هزار بیت است قدیمی‌ترین مثنوی فارسی است که تمام آن بدون نقصان به زمان ما رسیده است.»<sup>۲</sup>

این طبیب شاعر گرچه در پایان منظومهٔ دانش‌نامه از همه خلفای راشدین نام می‌برد و از حضرت علی (ع) به‌عنوان چهارم یاد می‌کند:

آبر حیدر که او باشد چهارم که هست این دوستیشان یادگارم

(اشعار پراکنده ...، ص ۱۹۳)

با این‌همه در بیان بسیاری از معتقادات خود مانند متکلمان شیعه سخن می‌گوید و موافق با اعتقادات شیعه و اهل عدل بیان عقیده می‌کند. میسری در ستایش پیامبر (ص) و آل او می‌گوید:

درویش بر محمد صد هزاران پس آنکه بر همه فرخنده یاران  
درویش بر علی هرج آن نکوتر و بر جفت وی آن پاکیزه دختر  
پس آنکه بر حسین و بر حسن بر به فرزندان ایشان تن به تن بر

(ص ۱۸۱)

۱. دربارهٔ شفاعت و اقوال مختلف مربوط به آن رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

۲. اشعار پراکندهٔ قدیمی‌ترین شعرای فارسی زبان، ص ۶.

و در توحید می‌گوید:

<p>نه اندر جای و نه جای و نه بر جای روا ناید که هرگز جای گیرد نیازش گر سوی جای اوفتادی پس آنکه گر بدی جایی بکارش که تا او بود بی دستور بودست</p>	<p>نه بر جانی، کز او می جای بر پای و یا خود جای را هرگز پذیرد که کم بد جای چون او ایستادی همیشه همچو بایست یارش ز مانستن به چیزی دور بودست</p>
--	--

(ص ۱۷۸)

و باز در توحید و رد تشبیه و تعطیل و تجسیم می‌گوید:

<p>همه گوهر هر آنچ. او جایگیر است و جوهر آن بود کو جای رنگ است نه خوب آید همی گر تنش خوانم نه تن باشد که پهنایی ندارد کجا تو پاره‌ها را گرد کردی اگر بالا و پهنها گردش آید</p>	<p>و گوهر خواندنش نادلپذیر است سبک باشد همی گر نه به سنگ است زبان را بر چنین گفتار رانم ابنا آن ژرف و بالایی ندارد فرار یک دگرشان باز بردی بدانکه گر تنش خوانی بشاید</p>
--	--

(ص ۱۷۸)

و همچنین می‌گوید:

<p>خدایی رازدان و رازدار است مر او را گر کسی انباز بودی اگر انباز چون زو راز یابد خدای ما بزرگ و کامکار است ابی همتا و بی‌یار است و دستور</p>	<p>ابی دستور و بی‌انباز و یار است مگر کش زو به چیزی راز بودی بدانش راز او را باز یابد نشانش بر یکانی بر هزار است همیشه زین چنین گفتارها دور</p>
---	---

(ص ۱۷۹)

و در نفی رؤیت می‌گوید<sup>۱</sup>:

<p>یکی تنها که نه خفته نه بیدار اگر بودی روا کش کس بدیدی نشایستی که هرگز یک زمان نیز</p>	<p>یکی نادیدنی از چشم و دیدار وگر دیدار کس زی او رسیدی به چشم هیچ کس بودی نهان نیز</p>
--	--

(ص ۱۷۹-۱۷۸)

۱. درباره رؤیت و نفی آن رک. به بخش فردوسی در همین کتاب.

که هرچش دیدنی دانند و خوانند  
بدانگه کش ببینی گر بکوشی  
ترا زو باز دارنده چهار است  
یکی آن کو به زیر پرده باشد  
دگر دارد پس سرت ایستادن  
مگر کز کالبد این دو بیاید  
سیم چیزی که دور آید ز دیدن  
چهارم آنکه بر چشم نشیند  
هنه تن هرچه او دور است و نزدیک  
نخواند تن خدایش را خردمند

و یا خود دیدنش هرگز توانند  
خودم می آن بگویم گر نیوشی  
که چشمت دیدن او را نیارست  
به پرده تنش پنهان کرده باشد  
نیارد چشم تو زی وی فتادن  
گر او را کالبد خوانی نشاید  
بدو دیدار نتواند رسیدن  
و تا چشم تو سوی او نبیند  
مر او را تن بزرگ است ار نه باریک  
که همچون ما بود هرچ او نتومند

(ص ۱۷۹-۱۷۸)

و درباره عدل موافق با اعتقاد شیعه می‌گوید<sup>۱</sup>:

خدای دادگر هم داد فرمای  
بود پاداش از آورده تو  
به‌دو ز کرد مر بیداد را جای  
و پادافره نیز از کرده تو

(ص ۱۸۰)

و با اشاره به مسأله ارزاق و آجال می‌گوید<sup>۲</sup>:

چه آن کش در بیابان جای تنهاست  
چه او زیر زمین اندر نهان است  
به اندازه بیاید بهره خویش  
چه آن کش زیر قعر ژرف دریاست  
چه اندروای زیر آسمان است  
که نتواندش کردن کس کم و بیش

(همانجا)

و نیز گوید:

به هر جایی طبیبان را نگه‌دار  
مگر ز ایزد نباشد امر و فرمان  
که با تدبیر تو تقدیر جبار  
نه هر دردی ز دارو گشت بهتر  
که درد مرگ باشد هیچ دارو  
مر ایشان را تو هرگز بر میازار  
که بهتر گردد از داروی ایشان  
نسازد به نگردد هیچ بیمار  
نه دارو هرکسی را هست درخور  
ندارد سود با این دانش او

۱. رک. به مبحث «عدل» در بخش ناصر خسرو همین کتاب

۲. رک. به همین مبحث در بخش ناصر خسرو همین کتاب



که مرگ آید ندارد سود تریاک      به وقت مرگ چه تریاک و چه خاک  
شکسته پای و درد سال فرسود      ندارد مومیایی نزد او سود  
خبر گفتست پیغمبر در این دو      به مرگ و هم به پیری نیست دارو

(ص ۱۹۲)

## کسای مروزى

از کسای مروزى (۳۴۱ ه.ق) شاعر شیعی مذهب علاوه بر قطعه زیر:

مدحت کن و بستای کسی را که پیمبر      جز شیر خداوند جهان حیدر کرار  
آن کیست به دین حال و که بودست و که باشد      پیغمبر ما مرکز و حیدر خط پرگار  
این دین هدی را به مثل دایره‌ای دان      چون ابر بهاری که دهد سیل به گلزار  
علم همه عالم<sup>۲</sup> به علی داد پیمبر

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۴۳)

که در آن به وصایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) و علم امام اشاره شده است. قصیده‌ای نیز در دست است که در آن کسای با توجه به آیات و احادیث مستند شیعه به اثبات افضلیت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌پردازد، درباره افضلیت با توجه به آیات ۹۰ و ۹۱ سوره واقعه و مباحله، و آیه ۶۱ در سوره آل عمران می‌گوید:

فهم کن گر مؤمنی فضل امیرالمؤمنین      فضل حیدر، شیر یزدان، مرتضای پاک‌دین  
فضل آن‌کس کز پیمبر بگذری فاضلتر اوست      فضل آن رکن مسلمانی امام‌المقتین  
فضل زین الاصفیا داماد فخر انبیا      کافریدش خالق خلق آفرین از آفرین  
ای نواصب گر بدانی فضل سر ذوالجلال      آیت قربی نگه کن وان «اصحاب الیمین»<sup>۳</sup>

(مجله یغما، س ۴۸، ش ۲۵۴، ص ۴۴۷)

۱. حدیث «لا عظیم الرأیه غذا رجلاً کراماً غیر فرار یحب الله و رسوله و یحبہ الله و رسوله»، رک. اعلام الوری باعلام الهدی، ص ۱۰۷ و ذخایر العقبی فی مناقب ذوی القربی، ص ۷۳.
۲. درباره علم ائمه و حدیث «انا مدینه العلم و علی بابها» رک. به بخش «ناصرخسرو» در همین کتاب.
۳. سوره واقعه، آیه ۹۱-۹۰، «و اما ان کان من اصحاب الیمین فسلام لک من اصحاب الیمین» (و اما اگر از اصحاب سعادت باشد، پس تو را از اصحاب سعادت سلام است).

«قل تعالو ندع»<sup>۱</sup> بر خوان ورندانی گوش دار  
 لعنت یزدان ببین از «نبتهل» تا «کاذبین»<sup>۲</sup>  
 «لافتی الا علی» بر خوان و تفسیرش بدان  
 یا که گفت و یا که داند گفت جز روح الامین

(همانجا)

و در ولایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌گوید:<sup>۳</sup>

آن نبی، وز انبیا کس نی به علم او را نظیر  
 وین ولی، وز اولیا کس نی به فضل او را قرین  
 آن چراغ عالم آمد، وز همه عالم بدیع  
 وین امام امت آمد وز همه امت گزین  
 آن قوام علم و حکمت چون مبارک پی قوام  
 وین معین دین و دنیا وز منازل بی معین

(ص ۴۴۸-۴۴۷)

آنگاه با توجه به حدیث «مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق»<sup>۴</sup>، همچون فردوسی<sup>۵</sup> بلکه آشکارتر از او رستگاری دین و دنیا را در پیروی از علی (ع) فرزندان او می‌داند:

گر نجات خویش خواهی در سفینه نوح شو  
 دامن اولاد حیدر گیر و از طوفان مترس  
 بی تولا بر علی و آل او دوزخ توراست  
 هرکسی کو دل به نقص مرتضی معیوب کرد  
 چند باشی چون رهی تو بینوای دل رهین  
 گرد کشتی گیر و بشنان این فزع اندر پسین  
 خوار و بی تسلیمی از تسنیم و از خلد برین  
 نیست آن کس بر دل پیغمبر مکی مکین

(ص ۴۴۸)

و این قصیده را شاید بتوان قدیمیترین شعری دانست که به زبان فارسی در بیان معتقدات کلامی شیعه سروده شده است.

۱ و ۲. سورة آل عمران، آیه ۶۱. «فقل تعالوا ندع ابناءنا و ابناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله علی الکاذبین» (بگو: بیایید تا حاضر آوریم، ما فرزندان خود را و شما فرزندان خود را، ما زنان خود را و شما زنان خود را، ما خود و شما خود. آنگاه دعا و تضرع کنیم و لعنت خدا را بر دروغگویان بفرستیم).

۳. درباره امامت و ولایت رک. به بخش ناصر خسرو همین کتاب.

۴. منتهی الامال، ص ۲۰۵ حاشیه ۵.

۵. رک. به مقاله «مذهب فردوسی» از احمد مهدوی دامغانی، مجله ایران‌شناسی، سال پنجم، ش ۱، بهار.

## فردوسی

در اینکه حکیم ابوالقاسم فردوسی (۴۱۱ ه.ق) شیعی مذهب است نمی‌توان تردید رواداشت و هرچند بعضی از محققان معاصر احتمال داده‌اند که فردوسی شیعه زیدی باشد، ولی دلایل قطعی بر اینکه او شیعه اثنی عشری است وجود دارد، از جمله آنکه «زیدیه با وجود فاضل به امامت مفضول قائلند و به همین دلیل با بودن علی بن ابیطالب که فاضلتر از دیگر صحابه پیغمبر بود، امامت مفضول را بنابر مصالحی جایز می‌دانستند».<sup>۱</sup> بنابراین، اگر فردوسی شیعه زیدی می‌بود نه تنها بر وصایت حضرت امیر (ع) تصریح نمی‌کرد بلکه لازمه اعتقاد مذهبی و زیدی بودن او، آن بود که در مقدمه شاهنامه از شیخین نیز نام ببرد، در حالی که چنین نیست و الحاقی بودن آن چهاربیتی که پس از بیت

چه گفت آن خداوند تنزیل وحی خداوند امر و خداوند نهی<sup>۲</sup>

(شاهنامه، ج ۱، ص ۸)

آمده و متضمن ذکر نام خلقای راشدین و مدح هریک از آنان و ترتیب افضلیت ایشان به ترتیب خلافت است، مسلم است و قطعاً می‌توان گفت که در اصل، بعد از آن بیت، همان بیت مشهور:

که من شهر علمم غلیم در است درست این سخن قول پیغمبر است

(همانجا)

قرار دارد و این چهاربیت:

که خورشید بعد از رسولان مه	نتابید بر کس ز بوبکر به
عمر کرد اسلام را آشکار	بیاراست گیتی چو باغ بهار
پس از هر دو آن بود عثمان گزین	خداوند شرم و خداوند دین
چهارم علی بود جفت بتول	که او را به‌خوبی ستاید رسول

(همانجا)

۱. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، ص ۴۶-۴۷.

۲. درباره «انا مدینه‌العلم و علی بابها» رک. به بخش ناصر خسرو همین کتاب.

گذشته از آنکه به طرز سخن فردوسی نمی ماند، خالی از عیب و نقص نیست و معقول به نظر نمی رسد که پس از آنکه فردوسی ترتیب افضلیت را به صورت مذکور بیان می کند، بلافاصله حضرت امیر (ع) را به ذکر، مخصوص گرداند و او را با عنوان «وصی» که از مصطلحات و معتقدات خاصه شیعه اثنی عشری است بستايد و این ابیات شیوا را بسراید که:

ستم بنده اهل بیت نبی	ستاینده خاک پای وصی
ابا دیگران مر مرا کار نیست	جزین مر مرا راه گفتار نیست
حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج ازو تندباد
چو هفتاد کشتی برو ساخته	همه بادبانها برافراخته
یکی پهن کشتی بسان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمّد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و وصی
خردمند کز دور دریا بدید	کرانه نه پیدا و بن ناپدید
بدانست کو موج خواهد زد	کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی	شوم غرقه دارم دو یار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر	خداوند تاج و لوا و سریر
خداوند جوی و می و انگبین	همان چشمه شیر و ماء معین
اگر چشم داری به دیگر سرای	به نزد نبی و وصی گیر جای
گرت زین بد آید گناه من ست	چنین است آیین و راه من ست
برین زادم و هم برین بگذرم	چنان دان که خاک پی حیدرم
دلت گر به راه خطا مایل ست	تورا دشمن اندر جهان خود دل ست

(همانجا)

به این ترتیب فردوسی علاوه بر آنکه به صراحت به تشیع امامی اقرار می کند و با تمسک به حدیث «انا مدینه العلم و علی بابها»<sup>۱</sup> و «مثل اهل بیتی کمثل سفینه نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق»<sup>۲</sup> این اقرار را مؤکد می سازد با کنایات و اشاراتی بارز مانند:

۱. کنز العمال، ج ۱، حدیث شماره ۳۲۸۹۰.

۲. منتهی الامال، ص ۲۰۵، حاشیه ۵.

به دل گفت اگر با نبی و وصی شوم غرقه دارم دو یار وفی

(همانجا)

و

اگر چشم داری به دیگر سرای به نزد نبی و وصی گیر جای

(همانجا)

و

دلت گر به راه خطا مایلست تو را دشمن اندر جهان خود دلست

(همانجا)

از دیگر مذاهب تبری می‌جوید. علاوه بر این، در شاهنامه هرگاه به اصول و عقاید دینی و مذهبی توجهی شده است، با عقاید شیعهٔ اثنی عشری منطبق و موافق است؛ مثلاً در توحید و مسألهٔ رؤیت فردوسی به صراحت می‌گوید:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را

(همان، ج ۱، ص ۳)

این بیت در ادب فارسی چنان تأثیر داشته است که پس از حدود دویست سال نظامی گنجوی به طعن و ملامت می‌گوید:

دید خدا را و نشاید نهفت کوری آن‌کس که ندیده بگفت

(مخزن الاسرار، ص ۹)

اما مسألهٔ رؤیت که از جملهٔ مسائل مهم کلامی و مورد اختلاف فریق مسلمانان است از این قرار است: «اشاعره به جواز و امکان رؤیت حق تعالی در همین دنیا و وقوع آن حتماً در آخرت معتقدند و معتزله به جواز رؤیت فقط در آخرت. و شیعه به محال بودن رؤیت مطلقاً در دنیا و آخرت اعتقاد دارند ...» و البته باید توجه داشت که میان جواز و امکان رؤیت حق تعالی با حصول و وقوع آن فرق بسیار است و بسیاری از بزرگان اشاعره به این عقیده که حق تعالی در دار دنیا و به چشم

سر دیدنی باشد معتقد نیستند. از جمله غزالی به صراحت در احیاء العلوم می‌گوید: «با آنکه باری تعالی منزّه از این است که صورت و مقدار داشته باشد و مقدس از اینکه در جهتی از جهات واقع شود و یا قطری و حجمی بدو تعلق گیرد، با این همه او در دار آخرت به چشم سر و به چشم دل دیدنی است به دلیل گفته خود باری تعالی که «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة»<sup>۱</sup> (که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند و چهره‌هایی هست عبوس و ترش). و او در دنیا دیده نمی‌شود به دلیل گفته او عزوجل که «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر»<sup>۲</sup> (چشمها او را نمی‌بینند و او بینندگان را می‌بیند. دقیق و آگاه است). و همچنین به مقتضای آنچه در خطاب به موسی (ع) فرموده است: «لَنْ تَرَانِی». اما معتزله صریحاً نفی رؤیت را در دنیا اثبات می‌کنند و رؤیت در آخرت را نیز به چشم سر نمی‌دانند. صاحب بن عباد در کتاب تذکره می‌گوید: «اینکه خدای را چشمها در می‌یابد درست نیست، نه بدانجهت که حق تعالی ما را از دیدار خویش محجوب ساخته است بلکه بدان جهت که حق تعالی و تقدس به خودی خود و در ذات خویش غیر مرئی و نادیدنی است، همچنانکه نمی‌توان او را بویید یا چشید یا لمس کرد و یا شنید، زیرا که اگر با چشم دیده می‌شد، جسم بود و هیئت جسمانی داشت همچنانکه اگر او را با گوشها می‌شد که شنید او سخنی یا آوایی بود یا اگر می‌شد که او را با بینی بویید او بوی بود، یا اگر با دهانها چشیده می‌شد، او مزه داشت از این است که خود جل شانه به موسی گفت هرگز مرا نخواهی دید»<sup>۳</sup>.

اما اشاعره نیز برای اثبات رؤیت دلایل عقلی و نقلی بسیار می‌آورند و می‌گویند، هر موجودی که باشد صحیح باشد که مرئی شود و مصحح رؤیت وجود است و باری تعالی موجود است، هر آینه رؤیت حضرتش صحیح باشد و شرع به آن ورود یافته که مؤمنان در آخرت به کرامت رؤیت حق مشرف شوند.

طرفه آنکه آیه «لَنْ تَرَانِی» در نظر بعضی از اشاعره اقوی دلیل است بر جواز رؤیت حق تعالی در این دنیا و می‌گویند چنانکه موسی (ع) که پیغمبر و معصوم

۱. سورة القيامة، آیه ۲۲.

۲. سورة الانعام، آیه ۱۰۳.

۳. کشف الحقائق، ص ۲۵۰-۲۴۹، و نیز رک. به اجابة المضطربین، ج ۱، ص ۱۹۷ نه بعد.

بود علم قطعی به جواز رؤیت نمی داشت بیان چنین ادعا و تقدیم این تمنا از طرف او عبث و مؤدّی به جهل بود.

به اعتقاد شیعه و اکثر معتزله آیاتی چون «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة»<sup>۱</sup> و «کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون»<sup>۲</sup> و «لذین احسنوا الحسنی و زیادة»<sup>۳</sup> و روایاتی چون «تروّن ربکم عیاناً کما تروّن القمر لیلة البدر لا تضارون فی رؤیته» (آنان خدایشان را می بینند همچنان که ماه را می بینند و در دیدن او به رنج در نمی افتند) و «اللهم انی اسالک لذّة النظر الی وجهک و الشوق الی لقاءک» (خدایا توفیق نگرستن به وجه کریم تو و شوق دیدار تو را از تو می خواهم) را از متشابهات و مؤولات می شمارند و به کلی رؤیت به حواس ظاهر و چشم را در دارین نفی می نمایند و رؤیت را منصرف و متوجه به قلب و حقیقت و ایمان و امثال آن می دانند، همچنان که علی (ع) در پاسخ ذعلب یمانی فرمود: «افا عبد ما لا اری لم تدرکه العیون بمشاهدة الابصار ولکن راته القلوب بحقائق الایمان» و امام جعفر صادق (ع) گفت که «لم اکن لا عبد ربّا لم اره قیل و کیف رایته؟ و هو الذی لا تدرکه الابصار، قال لم تره الابصار بمشاهدة العیان ولکن راته القلوب بحقائق الایمان لا یدرک بالحواس و لا یقاس بالناس».<sup>۴</sup>

### آفرینش و خلق عالم از نظر فردوسی

این سخن که «فردوسی در موضوع خلق جهان و چگونگی تشکیل زمین و عناصر و افلاک از عقاید فلاسفه پیروی کرده است»<sup>۵</sup> امر مسلمی به نظر نمی رسد زیرا، اگر مقصود همان ابیاتی باشد که در ابتدای شاهنامه به این شرح آمده است:

ز آغاز باید که دانی درست	سر مایه گوهراں از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدآن تا توانایی آمد پدید
و زو مایه گوهر آمد چهار	برآورد بی رنج و بی روزگار

۱. سورة القيامة، آیه ۲۲.

۲. سورة المطففين، آیه ۱۵.

۳. سورة یونس، آیه ۲۶.

۴. کشف الحقائق، ص ۲۵۲-۲۵۰.

۵. تاریخ ادبیات در ایران، ص ۴۸۸-۴۸۷.

یکی آتشی برشده تابناک	میان باد و آب از بر تیره خاک
نخستین که آتش زجنش دمید	زگرمیش پس خشک آمد پدید
وز آن پس ز آرام سردی نمود	ز سردی همان باز تری فزود
چو این چارگوهر به جای آمدند	ز بهر سپنجی سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساخته	زهر گونه گردن برافراخته
پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نمایندۀ نو به نو
ابر ده و دو هفت شد کدخدای	گرفتند هریک سزاوار جای
فلکها یک اندر دگر سخته شد	بجنبید چون کار پیوسته شد

(ج ۱، ص ۵)

و

چو زین بگذری مردم آید پدید	شد این بندها را سراسر کلید
نخستین فطرت پسین شمار	تویی خویشتن را به بازی مدار

(ج ۱، ص ۷)

این ابیات و امثال آن بر مبنای آیات قرآن مجید و اقوال مذکور در تورات قرار دارد؛ مثلاً، آیات ابتدای سوره فصلت که می‌فرماید: «قل ائتنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین» (بگو: آیا به کسی که زمین را در دو روز آفریده است کافر می‌شوید) و «جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها فی اربعة ایام سواء للسائلین» (بر روی زمین کوهها پدید آورد و آن را پربرکت ساخت و به مدت چهار روز رزق همه را معین کرد، یکسان برای همه سائلان) «ثم استوی الی السماء و هی دخان» (پس به آسمان پرداخت و آن دودی بود). «ففضیهن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها و زینا السماء الدنیا بمصابیح و حفظا ذلک تقدیر العزیز العلیم» (آنگاه هفت آسمان را در دو روز پدید آورد و در هر آسمان کارش را به آن وحی کرد، و آسمان فرودین را به چراغهایی بیاراستیم و محفوظش داشتیم این است تدبیر آن پیروزمند دانا). و یا آنچه در تورات در ابتدای سفر پیدایش آمده است، به تقریب همان است که مسلمانان و دیگر ملل صاحب کتاب به آن معتقدند و در این ابیات نه تنها از اعتقادات یا تخیلات فلسفی دربارهٔ خلق عالم، مانند مسألهٔ عقول



و افلاک و ترتیب آنها و نیز تأثیرشان در موالید و مخلوقات، نشانی نیست بلکه فردوسی در ابیاتی دیگر، فلسفه و معتقدان به تأثیر افلاک و کواکب و سیارات و ثوابت را نکوهش می‌کند و می‌گوید:

ایا فلسفه‌دان بسیار گوی	نپویم به راهی که گویی بپوی
سخن هرچه گویی چو توحید نیست	به ناگفتن و گفتن ایزد یکی‌ست
ترا هرچه بر چشم بر بگذرد	بگنجد همی در دلت با خرد
چنان دان که یزدان نیکی دهش	جز آن است و زین بر مگردان منش
تو گر سخته‌ای راه سنجیده پوی	نیاید به بن هرگز این گفتگوی

(منتخب شاهنامه، فروغی، ص ۳۴۰)

در حقیقت اشعار فوق ترجمه گونه‌ای است از سخن حضرت علی (ع) و امام باقر (ع) که «کل ما میز تموه باوهایکم فی ادق معانیه فهو مثلكم مخلوق منکم مردود الیکم»<sup>۱</sup> و ابیات ذیل :

سپهر اندر آن جنگ نظاره بود	ستاره شمر سخت بیچاره بود
سپه را چه باید ستاره شمر	به شمشیر جویند گردان هنر

(ص ۴۱۵)

که نظیر سخن حضرت علی (ع) است خطاب به منجمی که در موقع عزیمت به جنگ صفین او را از حرکت در آن ساعت نهی کرد.<sup>۲</sup>

### سعادت و شقاوت از نظر فردوسی

از جمله مسائل مورد اتفاق شیعه و سنی مسأله سعادت و شقاوت است، به این صورت که هر دو فرقه معتقدند آن را که خداوند تعالی سعید آفریده است همواره سعید است و آن را که شقی آفریده است همواره شقی خواهد ماند. و از رسول اکرم (ص) منقول است که «ما منکم من نفس منقوسة الا قد کتب مکانها من الجنة و

۱. احادیث مثوی، ص ۱۴۲ و مصباح الهدایه، ص ۱۹، حاشیه ۱.

۲. نهج البلاغه (صبحی صالح) «خطبة ۷۹»، ص ۱۰۵.

النار و قد کتبت شقیه او سعیده»<sup>۱</sup> (هیچ یک از شما نیست مگر آنکه جایگاه او در بهشت یا دوزخ و اینکه سعید است یا شقی نوشته شده باشد). همچنین بَرَدَوِی در کتاب اصول دین آورده است که: «حدیث النبی (ص) انه قال: السعید من سعد فی بطن امه و الشقی من شقی فی بطن امه ای من قضی الله تعالی بسعادته، و هو فی بطن الام فهو السعید علی الحقیقه. و من مات مسلماً فهو الذی قضی الله تعالی بشقاوته و هو فی بطن امه فهو شقی علی الحقیقه. و من مات کافراً فهو الذی قضی الله تعالی بسعادته فی بطن امه علی الحقیقه. و من مات کافراً فهو الذی قضی الله تعالی بشقاوته فی بطن امه علی الحقیقه.»<sup>۲</sup> (سعید کسی است که در بطن مادر سعید است و شقی در بطن مادر شقی است؛ و هر که خداوند تعالی به سعادت او قضا رانده باشد در بطن مادر سعید است و آنکه به شقاوت او حکم فرموده باشد در بطن مادر شقی است. و هر کس مسلمان می میرد در حقیقت خدای تعالی به سعادت او حکم فرموده در همان حال که آن کس در بطن مادر بوده است، و هر کس که کافر از بمیرد در حقیقت خدای تعالی حکم به شقاوت او داده است در همان حال که او در بطن مادر بوده است)<sup>۳</sup> و در اصول کافی از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است که «ان الله خلق السعادة و الشقاء قبل ان یخلق خلقه» (خداوند سعادت و شقاوت را قبل از خلقت مردمان آفرید).

دیگر آنکه اسعاد و اشقاء یعنی کسی را سعید یا شقی ساختن از صفات الهی است و بنده را در آن دخلی نیست و در ادعیه شیعه آمده است که: «اللهم ان کنت من الاشقیاء فأمحنی من الاشقیاء و اکتبنی من السعداء».<sup>۴</sup> (خداوند! اگر من از گروه اشقیاء هستم نام مرا از میان آنان محو کن و در زمره سعیدان بنویس).

از بهترین و معقولترین توضیحات درباره این مسأله آن است که میرداماد (م. ۱۰۴۱) در کتاب قبسات با الهام از آیات قرآنی و روایات متواتره بیان داشته بر

۱. ابانه، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲. ص ۱۷۴-۱۷۲.

۳. ج ۱، ۱۵۲.

۴. مفاتیح الجنان، ص ۲۲۰.

این وجه که خداوند تعالی با اعطای توفیق به کسی و سلب یا عدم اعطای توفیق به دیگری امکان تغییر و تبدیل شقی را به سعید و سعید را به شقی فراهم می‌آورد و پیامبر (ص) فرمود: اعملوا فکل ميسر لما خلق له<sup>۱</sup> (کار و کوشش کنید که هرکس را برای کاری ساختند) و به قول مولوی:

هرکسی را بهر کاری ساختند      میل آن را در دلش انداختند.

همچنین در باب مسأله «هدایت و ضلالت» که آن نیز در دست خداوند است و به خواست و اراده او و از امام صادق (ع) منقول است که: «فوالله لو أنّ اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على أنّ يهدوا عبداً يريده الله ضلّاته، ما استطاعوا على ان يهدوه. و لو اهل السموات و اهل الارضين اجتمعوا على ان يضلّوا عبداً يريده الله هدايته ما استطاعوا ان يضلّوه»<sup>۲</sup> (به خدا سوگند که هر آینه آسمانیان و زمینیان گرد هم آیند، نتوانند کسی را که خداوند بر ضلالت او اراده کرده است هدایت کنند و نتوانند آنکه را خداوند هدایت کرده است به ضلالت کشند).

البته واضح است که مبنای این احادیث و روایات، آیات قرآنی و کلام الهی است که می‌فرماید: «و لو شاء ربك لأمن من في الارض كلّهم جميعاً افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين»<sup>۳</sup> (اگر پروردگار تو بخواهد همه کسانی که در روی زمینند ایمان می‌آورند. آیا تو مردم را به اجبار وامی‌داری که ایمان

۱. قبسات، ص ۱۲۶-۱۲۵: «لقد صح بتواتر النقل المستفيض عن سيد البرايا صلى الله عليه وآله وسلم انه قال جفت الاقلام وطويت الصحف. وقال عليه السلام، ان اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب. فقال ما اكتب؟ قال القدر ما كان وما يكون وما هو كائن الى الابد.

و قال صلوات الله عليه وآله الطاهرين: ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهى كائنة و قال عليه وآله الصلوة و التسليم: جف القلم بما هو كائن. فقيل له فقيم العمل يا رسول الله؟ فقال: اعملوا، فكل ميسر لما خلق له.

و قال صلى الله وسلم عليه وآله: ما منكم من احد الا و كتب مقعده من النار و مقعده من الجنة قالوا: يا رسول الله افلا نتكل على كتابنا و ندع العمل؟ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له. اما من كان من اهل السعادة فسيستر لعمل اهل السعادة، و اما من كان من اهل الشقاء، فسيستر لعمل الشقوة. ثم قرأ: فاما من اعطى و اتقى و صدق بالحسنى الآية»

۲. اصول کافی ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. سورة يونس، آیه ۹۸.

بیاورند؟) و «و ما كان لنفس أن تؤمن إلا باذن الله»<sup>۱</sup> (جز به اذن خدا هیچکس را نرسد که ایمان بیاورد) و «انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء و هو اعلم بالمهتدين»<sup>۲</sup> (تو هر کس را که بخواهی هدایت نمی‌کنی، خداست که هر که را بخواهد هدایت می‌کند و او هدایت‌یافتگان را بهتر می‌شناسد). و براساس این آیات و احادیث و بر مبنای این اعتقاد است که فردوسی می‌گوید:

به بدگوه‌ران هیچ ایمن مشو	که این را یکی داستانست نو
که هر چند بر گوهر افسون کنی	بکوشی کزو رنگ بیرون کنی
چو پروردگارش چنان آفرید	تو بر بند یزدان نیابی کلید
درختی که تلخ است وی را سرشت	گرش در نشانی به باغ بهشت
گر از جوی خلدش به هنگام آب	به پای انگین ریزی و مشک ناب
سرانجام گوهر به‌کار آورد	همان میوه تلخ بار آورد

(منتخب شاهنامه فروغی، ص ۸۳۰)

و: که از راستی جان بدگوه‌ران      گریزد چو گردن ز بارگران

(ص ۳۲۶)

چو کز آفریدش جهان آفرین      همیشه دل از درد دارد به کین

(همانجا)

و: کسی را که خواهد بر آرد بلند      دگر را کند سوگوار و نژند

(ص ۲۰۵)

و: از او گر نوشته به من بریدست      نگردد به پرهیزکان ایزدست

(ص ۲۴۶)

و: بکوشیم و ز کوشش ما چه سود      کز آغاز بود آنچه بایست بود

(ص ۲۷۶)

۱. سوره یونس، آیه ۱۰۰.

۲. سوره قصص، آیه ۵۶ و نیز رک. به سوره زخرف آیات ۴۰ و ۵۳ و سوره انعام آیه ۱۲۵ و سوره شمس آیات ۷ و ۸ و سوره سجده، آیه ۱۳.

و امثال این ابیات که منطبق با آیات و روایاتی است که مستند متکلمان در بیان اعتقادات کلامی آنان است. اما باید توجه داشت که در عهد فردوسی یعنی اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم علم کلام و مصطلحات آن در انحصار فقها و متکلمان اشاعره و معتزله بود و شعراً عموماً چندان احاطه‌ای به مسائل و عناوین مصطلحات و موازین آن نداشتند و از این رو همچنانکه قبلاً نیز گفته شد در شعر شعرای اولیه فارسی زبان از این مسائل چیزی به نظر نمی‌رسد و اگر به معتقدات مذهبی و اشارات کلامی ایشان استشهاد شود به این معنی نیست که آنان را در زمره متکلمان بشناسیم بلکه غرض تنها اشاره‌ایست به اینکه چنین ابیاتی را می‌توان بر مسائل کلامی آن چنانکه در آن دوران مورد بحث بوده است حمل نمود.

## فرخی

هرچند نام فرخی (۴۲۹ ه.ق) اغلب با عنوان حکیم ذکر شده و خود نیز به مصطلحات فلسفی بی‌توجه نبوده است، در شعر او نشانه‌هایی حاکی از توجه او به مسائل کلامی دیده نمی‌شود، زیرا همچنانکه سابقاً بیان شد، شاعران مدیحه‌سرا در دستگاه غزنویان و سلجوقیان به عمد و قصد گرد این گونه مسائل نمی‌گشتند و عنوان ساختن این موضوعات را در شعر خود که سرتاسر اختصاص به مدح ممدوح و مبالغات شاعرانه داشت مقتضی مقام نمی‌دانستند. بلکه از ذکر مسائل مورد اختلاف کلامی نیز در شعر خود از آنجا که امکان سوء تعبیر می‌رفت خودداری می‌کردند و مانند فرخی تنها به تحسین و تأیید ممدوحی می‌پرداختند که هم او همواره متوجه قلع و قمع «بد مذهبان» است، و گاه نیز در ضمن مدح به سخافت و بی‌اعتباری اعتقادات «بد مذهبان» اشاراتی داشتند و این نام و عنوان را هم به کفار و مشرکان و دهریان و هم به ملاحده و قرامطه و هم به مسلمانان غیر اهل سنت و جماعت اطلاق می‌کردند:

از پی کم کردن بد مذهبان      در دل تو روز و شب اندیشه‌هاست  
سال و مه اندر سفری خضروار      خوابگاه و جای تو مهد صباست

کایشان گویند جهان چون گیاست	تا سر آنان چو گیا بدروی
بهره بی‌دینان گرم و عناست	ای ملکی کز تو به هر کشوری
چشم مسلمانان را توتیاست	گرد سپاه تو کجا بگذرد
میل تو اکنون به منا و صفاست	ملک ری از قرمطیان بستدی
یا به تمنا که توانست خواست	آنچه به ری کردی هرگز که کرد
راست خوی تو چو خوی انبیاست	خانه بی‌دینان گیری همه

(دیوان، ص ۲۰-۱۸)

هرچند این قصیده ظاهراً به مناسبت تصرف ری به دست سلطان محمود و دستگیری فخرالدوله شیعی مذهب، به شرحی که در تاریخ آمده است سروده شده، فرخی از اینکه فخرالدوله و رازیان را بدمذهب و بی‌دین و قرمطی بنامد و برخلاف واقع لامذهب و دهری بخواند باکی ندارد، زیرا مسلم است که کسانی که سلطان محمود سرشان را چون گیا درویده است هرگز نگفته بودند که جهان چون گیاست بلکه این گفتار دهریان و منکران خالق است که به خطاب قرآن مجید «و قالوا ماهی الایحیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الذهر و ما لهم بذلک من علم ان هم الایطون»<sup>۱</sup> (و گفتند جز زندگی دنیوی ما هیچ نیست. می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز دهر هلاک نکند. آنان را بدان دانشی نیست و جز در پنداری نیستند) و حکیم فرخی برای توجیه اعمال سلطان محمود چنین نسبتی به مردم ری می‌دهد، در حالیکه شاعر شیعی مذهب اسماعیلی و به ادعای شعرای حکومت غزنوی و سلجوقی، قرمطی می‌گوید:

خلق همه یکسره نهال خدایند	هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن
دست خداوند باغ خلق دراز است	بر خسک و خار همچو بر گل و سوسن
خون به ناحق، نهال کندن او نیست	دل ز نهال خدای کندن برکن

(دیوان ناصر خسرو، ص ۳۲۵)

از آنجا که سلطان محمود به هیچ مسلمانی جز کرامی یا اشعری مذهب حسن نظر ندارد، فرخی و دیگر شاعران نظیر او در آن دوران نیز از تهمت و اسناد ناروا به غیر

کرامی یا اشعری مذهبیان ابایی ندارند و در دیوان فرخی امثال چنین ابیات فراوان است؛ اما ابیاتی که در آن به مسائل کلامی و موضوعات مورد اختلاف مذاهب مسلمین اشاره شده باشد وجود ندارد، تنها در یک مورد فرخی صرفاً به وجود اختلاف مذاهب کلامی، آن هم در ضمن دعا و مدح ممدوح، اشاره می‌کند و می‌گوید:

تا چو اندرز میان مذهبها	اختلافست در میان کلام
شادمان باش و کامران و عزیز	پادشا باش و خسرو قمعام
رسم تو رسم رهنمای ملوک	خوی تو دلگشای خوی کرام

(دیوان، ص ۲۱۵)

### عنصری بلخی

شک نیست که «اوستاد اوستادان زمانه عنصری» (۴۳۱ ه.ق) یکی از عالمترین شعرای فارسی زبان است و همچنان که اوستاد اوستادان زمان ما یعنی علامه فروزانفر متذکر شده است: «... حکیم ناصر خسرو و انوری مبانی فلسفی را جز با تعبیرات فلسفی ادا نکرده‌اند، و عنصری و سنایی همان معانی را در لباس شعر جلوه می‌دهند.»<sup>۱</sup> عنصری هر چند در مقام تفاخر آگاهی و تسلط خود را در مسائل کلامی اظهار می‌دارد و می‌گوید:

آمد ای شاه دوش ناگاهان	فیلسوفی به نزد من مهمان
از علوم کلام وز تفسیر	از نجوم و طبایع حیوان
هرچه پرسید دادمش پاسخ	به حد طاقت و حد امکان

(دیوان، ص ۲۰۹)

ولی همه جا بی‌آنکه مستقیماً وارد مسائل کلامی شود و در مقام اثبات یا انکار مسأله‌ای برآید از الفاظ و مصطلحات این علم صرفاً برای آراستن شعر خود استفاده می‌کند و آنچه از این مصطلحات در دیوان عنصری به نظر می‌رسد از این قرار است:

(الف) عدل و فضل.

در مدح سلطان محمود می‌گوید:

عدل او قولی‌ست کاین گیتی بدو در مدغم است

فضل او لفظی‌ست کان گیتی بدو در مضمر است

(ص، ۱۸)

که اشاره به مسئله «عدل و فضل» است که به اعتقاد متکلمان اشاعره جزا و ثواب اعطایی حق تعالی به بندگان مبتنی بر فضل و رحمت اوست نه اقتضای عدل او. و البته معلوم است که شاعر با استخدام الفاظ عدل و فضل نوعی صنعت ایهام به‌کار برده است و در پی اثبات یا انکار آن مسئله نیست.

(ب) جبر و اختیار.

در قصیده معروف جشن سده در مدح امیر نصر بن ناصر سبکتکین می‌گوید:

به تیغ قهرش اندر فلسفی را      نشان جبر و آن اختیار است

به حد فضلش اندر هندسی را      طریق هندسه علم نزار است

(ص ۲۲)

که در بیت اول به مسئله جبر و اختیار ایهام داشته و در بیت دوم در نهایت زیبایی لفظ «فضل» را استخدام کرده و با اراده فضل و زیادتی موضوع در هندسه و ریاضیات به فضل در مقابل عدل نیز اشاره دارد. و باز در مدح سلطان محمود با استفاده و استخدام عنوان کلامی جبر و اختیار می‌گوید:

هم بدو مجبور گردد هم بدو مختار مرد      جز بدو پیدا نباید حکم جبر و اختیار

(ص ۱۱۷)

(ج) اعتقاد به ظهور مهدی (ع).

در مدح امیر ابوالمظفر نصر بن ناصرالدین سبکتکین می‌گوید:

یکی گوید که مهدی گشت پیدا      یکی گوید نبی الله اکبر

(ص ۴۷)



که اشاره به اعتقاد عموم مسلمانان به ظهور مهدی (ع) است و در همه کتب عقاید اعم از اشاعره و معتزله و شیعه و غیره نص بر اعتقاد به ظهور او در آخرالزمان است و مستند همه آنان حدیث مسلم الصدور از پیامبر اکرم (ص) است که به الفاظ و عبارات و طرق مختلف روایت شده و مجموعه‌ای از آن در کنز العمال آمده است که «لو لم یبق من الدهر الا یوم لبعث الله تعالی رجلاً من اهل بیتی یملوها عدلاً کما ملئت جوراً»<sup>۱</sup> (اگر تنها یک‌روز از زمان باقی مانده باشد خداوند تعالی مردی از خاندان من برمی‌انگیزد تا جهان را که پر از ظلم و جور شده است پر عدل و داد گرداند). و نیز در اعلام الوری از مراجع شیعه احادیث بسیاری به مضمون فوق آمده است، از جمله این حدیث که قال رسول الله (ص): المهدی (ع) من ولدی اسمہ اسمی و کنیتہ کنیتی، شبه الناس بی خلقاً و خلقاً، یكون له غیبة و حیرة حتی یضل الخلق عن ادیانهم فعند ذلک یقبل کالشهاب الثاقب فیملأها عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً.<sup>۲</sup> (رسول خدا (ص) فرمود: مهدی (ع) از فرزندان من است. نام او نام من و کنیه او کنیه من است و از خوی و خلقت شبیه‌ترین مردم است به من. او در غیبت و حیرت<sup>۳</sup> است تا آنگاه که مردم در دین خود گمراه شوند. پس در آن هنگام چون شهاب ثاقب روی می‌آورد [جهان] را پس از آنکه پر از جور و ستم شده است از عدل و داد سرشار می‌سازد).

عنصری باز به مضمون اعتقاد به ظهور مهدی (ع) چنین اشاره می‌کند:

سیاست تو به گیتی علامت مهدی است کجا سیاست تو نیست فتنه دجال

(ص ۱۸)

۱. کنز العمال، ج ۱۴، ص ۲۶۷-۲۶۶.

۲. اعلام الوری بأعلام الهدی، ص ۲۹۹ و برای تفصیل بیشتر رک. به سفینه البحار، ج ۲، ص ۷۰۰ به بعد.

۳. مراد از حیرت آن است که حضرت ولی عصر (ع) از لحاظ زمان ظهور و غیبت مختار نیست و ظهور ایشان منوط به امر پروردگار است و از حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) روایت شده است که مراد از مضطر در آیه شریفه «أمن یجیب المضطر ...» (نمل، ۳۲) حضرت قائم است، برای اطلاع بیشتر رک. ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۷ تفسیر برهان.

که علاوه بر بیان اعتقاد به مهدی به خروج دجال که ضروری معتقدات اشاعره است نیز توجه دارد.<sup>۱</sup>

(د) تعریض بر فلاسفه و متکلمان.

در مدح سلطان محمود می‌گوید:

فخر با خیر آن بود کز رسم او گیری و بس علم نافع آن بود کش حجت از فرقان بود

(ص ۲۸)

که تعریضی است بر فلاسفه و متکلمانی که مستند آنان در اثبات ذات و صفات حق تعالی ادله عقلی محض است.

(ه) رد مذهب غلاة

عنصری در قصیده لامیه که در جواب و خطاب به غضائری رازی سروده است در مقام رد سخن او می‌گوید:

زیادتی چه کنی کان به نقص باز شود کزین سبیل نکوهیده گشت مذهب غال

(ص ۱۸۸)

به این ترتیب به رد مذهب غلاة می‌پردازد و بعید نیست که با توجه به اشتها ر غضائری رازی به تشیع عنصری که مانند غالب اشاعره شیعیان را غالی مذهب می‌شمارد و محبت و ولایت آنان را به امیر مؤمنان (ع) تا آن حد که او را پس از پیامبر اکرم (ص) افضل از همه خلق بدانند، بر نمی‌تابد از این لحاظ نیز تعریضی به غضائری وارد کرده باشد.

## فخرالدین اسعد گرگانی

فخرالدین اسعد گرگانی (۴۵۰ ه.ق) در مقدمه مثنوی ویس و رامین، تا حدی که در ابتدای هر منظومه‌ای مرسوم است، معتقدات خویش را در توحید و اصول دین بیان می‌کند. از مجموع سخنان او ظاهراً تمایل و اعتقاد صریح او به مذهب خاصی چون اشعریت، اعتزال و یا تشیع در اصول استنباط نمی‌شود،

زیرا گاه بر مذاق اشاعره و گاه بر مذاق معتزله سخن می‌گوید و در هیچ مورد در عقاید خود صراحت کامل ابراز نمی‌دارد و با مهارتی شاعرانه از مضایق عبارات می‌گریزد.

فخرالدین اسعد هرچند در مسأله رؤیت، که مورد اختلاف اشاعره از اهل سنت و معتزله و شیعه است، موافق با شیعه و معتزله رؤیت حق تعالی را با چشم سر رد می‌کند<sup>۱</sup> و می‌گوید:

خدای پاک و بی‌همتا و بی‌یار	هم از اندیشه دور و هم زدیدار
نه بتواند مراو را چشم دیدن	نه اندیشه در او داند رسیدن

(ویس و رامین، ص ۱)

و در رد تشبیه چنین می‌گوید:

چنین دان کردگارت را چنین دان	بیفکن شک و دانش را یقین دان
مکن تشبیه او را در صفاتش	که از تشبیه پاکیزست ذاتش
بگفتم آنچه دانستم ز توحید	خدای خویش را تمجید و تحمید

(ص ۶)

اما در موضوع خلق افعال<sup>۲</sup> و جبر و استطاعت یا اختیار و تفویض به نحوی دو پهلوی اظهار عقیده می‌کند:

ولیکن این تن ما تو سرشتی	قضای خویش بر ما تو نوشتی
گر ایدون کز تن ما گاهگاهی	پدید آید خطایی یا گناهی
مزن کردار ما را بر سر ما	مکن پاداش ما را درخور ما

(ص ۸)

که در اسناد افعال به «تن» و با ذکر «قضای خویش تو بر ما نوشتی» گویا کوشیده است که میان دو عقیده جبر و اختیار تلفیق برقرار کند و به نحوی موافق با «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» سخن بگوید.

۱. رک. به بخش فردوسی در همین کتاب.

۲. رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

فخرالدین اسعد در موضوع وجوب اطاعت از اولی الامر، که به اعتقاد شیعه منحصر به «معصوم» است،<sup>۱</sup> کاملاً بر وفق اعتقاد اشاعره چنین می گوید:

سه طاعت واجب آمد بر خردمند	که آن هر سه به هم دارند پیوند
از ایشان است دل را شادکامی	وزیشان است جان را نیک نامی
دل از فرمان این هر سه مگردان	اگر خواهی که یابی هر دو گیاهان
یکی فرمان دادار جهان است	که جان را زو نجات جاودان است
دوم فرمان پیغمبر محمد	که آن را کافر بی دین کند رد
سیم فرمان سلطان جهاندار	به ملک اندر بهاء دین دادار

(ص ۹)

اما در مسأله خلق عالم و ترتیب و توالی موجودات سخن فخرالدین اسعد مطابق با مقولات حکما و فلاسفه و اسماعیلیه و نیز بعضی از متکلمان است که در مسأله سکون و حرکت و ماهیت یا هیولای اولی و ارکان و موالید و امهات و آباء مانند حکما به استدلال عقلی و فلسفی متمسک می شوند.<sup>۲</sup> اینک سخن فخرالدین اسعد در باب آفرینش:

زمان را مبدع او بودست ز آغاز	نبایستش دران مبدع انباز
زمان از وی پدید آمد به فرمان	به نزد برترین جوهر ز گیهان
بدان جایی که جنبش گشت پیدا	وزان جنبش زمانه شد هویدا
مکان را نیز حد آمد پدیدار	میان هر دوان اجسام بسیار
نفرمایی که آرایید سرایی	بدین سان جز حکیمی پادشایی
که قوت را پدید آورد بی یار	به هستی نیستی را کرد قهار
خداوندی که فرمانش روایی	چنین دارد همی در پادشایی

۱. رک. به تفسیر مجمع البیان، ج ۲، ص ۶۴، در تفسیر آیه «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولی الامر خویش فرمان برید)، که به تفصیل اعتقاد شیعه را درباره این مسأله نقل کرده است از جمله: از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده اند که اولی الامر همانا ائمه آل محمدند که خداوند اطاعت از آنان را واجب ساخت، همان گونه که اطاعت از خدا و رسول را واجب گردانید. و روا نیست که خداوند اطاعت از هیچ کس را واجب شمارد، مگر آنکه آن کس معصوم باشند و ظاهر و باطنش یکی باشد و از خطا و زشت فرمانی مصون باشد و این صفات در امیران و عالمان یافت نشود.

۲. رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

که او را نز مکان نه از زمان کرد  
سراسر رهنمایان سعادت  
وزیشان کرد پیدا هرچه او خواست<sup>۱</sup>  
وزان پس جوهری کرد آن فلک بود  
بسان گل میان سبز گلشن

(ص ۲)

نخستین جوهر روحانیان کرد  
برهنه کرد صورتشان ز مادت  
به نور خویش ایشان را بیاراست  
نخستین آنچه پیدا شد ملک بود  
وزایشان آمد این اجرام روشن

\*

مر او را جود و قدرت بیکران بود  
ز دادار جهان قدرت پذیری  
به قوتها پذیرفتن توانا  
پذیرفتن مر او را همچنان است  
چو از سکه پذیرد مهر دینار  
کند هرگونه صورت مرد زرگر  
کز کون و فساد است این و آن را  
چهار ارکان بدین هر چار معنی  
دگر پیوند کز وی شد برودت  
که گاه شکل بستن بد به فرمان  
بدان تقویم و آن تعدیل کو داشت  
از آن گرمی برآمد سوی بالا  
ازیرا سوی بالا گشت سرکش  
که تا بر وی بماند روشنایی  
هوا و خاک پاک و آب و آذر  
ز گوهرها و از تخم برومند  
همیشه حال گردانند یکسر  
دگرگون یافت فرمان الهی  
به ترتیب آنچه بد به گشت پیدا  
که اول گشت پیدا گوهر ازکان  
به زیرش نوع گوهرهای الوان  
سیم جنس هزاران گونه حیوان

چو خود قدرت نمای جاودان بود  
به قدرت آفرید اندازه گیری  
هیولی خواند او را مرد دانا  
چو ایزد را دهشها بیکران است  
پذیرد آفرینشها ز دادار  
مثال او به زر ماند که از زر  
چو ایزد خواست کردن این جهان را  
پدید آورد آن را از هیولی  
از آن پیوندها آمد حرارت  
رطوبت جسمها را کرد چو نان  
پیوست همچنان او را فرو داشت  
چو گشتند این چهار ارکان مهیا  
لطیف آمد از ایشان باد و آتش  
زمین را نیست با لطف آشنایی  
چو هستی یافتند این چار مادر  
ازیشان زاد چندین گونه فرزند  
هزاران گونه از هر جنس جان ور  
ولیکن عالم کون و تباهی  
کجا در عالم مبدأ و بالا  
درین عالم نه چو نان بود فرمان  
نخستین جنس گوهر خاست ازکان  
دوم جنس نبات آمد به کیهان

۱. و این همان است که فلاسفه و حکما آن را عقل اول یا عقل فعال می خوانند و در شرح به نور محمدی

تعبیر می شود.

چو یزدان گوهر مردم بیالود  
ازان با اعتدالی کاندرو بود  
پدید آورد مردم را ز گوهر  
بران هم گوهران بر کرد مهتر  
غرض زیشان همه خود آدمی بود  
که از او را فضلهای مردمی بود  
نبات عالم و حیوان و گوهر  
سراسر آدمی را شد مسخر  
چو او را پایه زیشان برتر آمد  
تمامی را جهانی دیگر آمد  
بدو دادست ایزد گوهر پاک  
که نر بادست و نر آست و نر خاک  
یکی گوید مر او را روح قدسا  
یکی گوید مر او را نفس گویا

(ص ۳-۵)

### اسدی طوسی

اسدی طوسی (۴۶۵ ه.ق) در آغاز گرشاسبنامه ضمن ستایش خدا و نعت پیامبر اکرم(ص) به چند مورد از مسائل کلامی پرداخته است:

الف) در توحید خدا را بی آغاز و انجام و علم او را قدیم می‌داند:

یکی کش نه از و نه انباز بود      نه انجام باشد نه آغاز بود  
ازان پیش کاورد گیتی پدید      همه هرچه بد خواست و دانست و دید

(ص ۱)

ب) استوای جسمی بر عرش را رد می‌کند و موافق با معتزله می‌گوید:

نه از بهر جایست بر عرش راست      جز آنست کز برش فرمانرواست

(ص ۱)

البته به جز مشبهه که «آنچه در قرآن آمده است از استوا ویدین و جنب و مجیء و اتیان و فوقیت و غیر آن را همه بر معنی ظاهر فرود آرد، چنانچه از اطلاق کردن این الفاظ بر جسمها فهم کنند»<sup>۱</sup> و همچنین بجز حلولیه و مجسمه،<sup>۲</sup> سایر فرق مسلمین به استوای جسمی بر عرش قائل نیستند، اما معتزله استوای بر عرش

۱. توضیح الملل، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲. همان کتاب، ج ۱، ۱۳۸-۱۳۶.

را استیلا و ملک و قهر بر کل می‌دانند.<sup>۱</sup> و اسدی طوسی نیز همین معنی را در مصراع «جز آنست کز برش فرمانرواست» بیان کرده است.

اما اشاعره به نص آیات قرآن در این مورد اکتفا کرده‌اند و در کیفیت استوا اظهار نظر نمی‌کنند و در رد معتزله می‌گویند استوای بر عرش به معنای استیلاء بر کل مکان نیست، زیرا استیلا بر کل مکان، عام است و استوا، اختصاص به عرش دارد.<sup>۲</sup>

ج) اسدی در ضمن نعت نبی اکرم (ص) دربارهٔ معراج موافق با آنچه در سوره مبارکهٔ نجم آمده است می‌گوید:

ز هامون به چرخ برین شد سوار	سخن گفت بر عرش با کردگار
مر اندامش ایزد یکایک ستود	هنرهاش را بر هنر بر فزود
ورا بد به معراج رفتن زجای	به یک شب شدن گرد هر دو سرای
مه از هر فرشته بدش پایگاه	بر از قاب قوسین به یزدانش راه
سرافیل همرازش و هم نشست	براق اسب و جبریل فرمان پرست

(ص ۳-۲)

د) در اعتقاد به شفاعت پیامبر اکرم (ص) می‌گوید:<sup>۳</sup>

که رستخیز آب کوثر و راست      لوا و شفاعت سراسر و راست

(ص ۲)

ه) دربارهٔ ظهور مهدی (ع) که معتقد همهٔ مسلمین و خروج دجال که ضروری معتقدات اشاعره است.<sup>۴</sup> چنین می‌گوید:

ازین پس پیمبر نباشد دگر	به آخر زمان مهدی آید بدر
بگیرد خط و نامهٔ کردگار	کند راز پیغمبران آشکار
ز کوچک جهان راز دین بزرگ	گشاید خورد آب با میش گرگ

۱. الاباه، ص ۱۰۸.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۳. رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

۴. العقائد النسفیة، «و ما اخبره النبی علیه الصلوة والسلام من اشرط الساعة من خروج الدجال ... و نزول عیسی علیه السلام من السماء».

بدارد جهان بر یکی دین پاک      برآرد ز دجال و خیلش هلاک  
رسد ز آسمان هر پیمبر فراز      شوند از پس مهدی اندر نماز

(ص ۵۶)

(و) در رد تدبیر و تأثیر عناصر و طبایع می‌گوید:

مدان از ستاره بی او هیچ چیز      نه از چرخ و نز چار گوهر به نیز  
که هستند چرخ و زمان رام او      نجوید ستاره مگر کام او

(ص ۱)

### قطران تبریزی

چنانکه استاد علامه فروزانفر در سخن و سخنوران اشاره کرده است قتران تبریزی (۴۶۵ ه.ق) به احتمال قوی، از رشته‌های حکمت آگاهی داشته اما نفوذ خیالات شاعرانه در جان وی از معانی حکیمانه بیشتر است و افکار وی جز در طریق مدح و تغزل که آن هم غالباً به مدح منتهی می‌گردد سیر نکرده است.<sup>۱</sup>

قطران در قصیده در مدح منوچهر بن وهسودان در بیتی به یکی از مسائل کلامی یعنی جواز یا عدم جواز خطا بر انبیا اشاره می‌کند:

رای او همچون گمان انبیا نبود غلط      تیر او همچون قضای ایزدی نکند خطا

(دیوان، ص ۱۴)

و احتمالاً عقیده شیعه را بیان می‌دارد، زیرا «جمهور اهل اسلام برآن‌اند که انبیا بعد از وحی از کفر معصوم‌اند، الا فضیله از خوارج، اما در غیر کفر خلاف کرده‌اند ... و مذهب اهل سنت آن است که کبیره مطلق نشاید اما صغیره به سهو شاید. و مذهب شیعه آن است که صغیره و کبیره، پیش از وحی و بعد از وحی نه به عمد و نه به سهو نشاید».<sup>۲</sup>

۱. مقدمه دیوان قتران، ص ۵۶.

۲. نفاس الفنون، ج ۱، ص ۳۵۸.



## ناصر خسرو

(۴۸۱ ه ق)

این فخر بس مرا که به هر دو زبان  
 جان را ز بهر مدحت آل رسول  
 دفتر ز بس نگار ز نقش سخن  
 وندر کتاب بر سخن منطقی  
 بر مشکلات عقلی محسوس را  
 زادالمسافر است یکی گنج من  
 زندان مؤمن است جهان دوزخ  
 تا روز حشر آتش سوزنده را  
 حکمت همی مرتب و دیوان کنم  
 گه رودکی و گاهی خسان کنم  
 پرتو ز چین و روم و سپاهان کنم  
 چون آفتاب روشن برهان کنم  
 بگمارم و شبان و نگهبان کنم  
 نثر آنچنان و نظم ازینسان کنم  
 زان من همی قرار به یمکان کنم  
 بر شیعت معاویه زندان کنم

(دیوان، ۳۵۵)

این ابیات که نظایر آن در دیوان ناصر خسرو کمیاب نیست ممکن است در ظاهر

نوعی اغراق و تفاخر شاعرانه به نظر بیاید. ولی در حقیقت این چنین نیست بلکه کلیات عقاید ناصر خسرو و نیز روش او را در اثبات این عقاید در بردارد. ناصر خسرو بر دیگر شعرای مورد بحث در این کتاب دارای این مزیت بی نظیر است که در جایی که آنان تنها الفاظ و اصطلاحات کلامی را به کار برده‌اند و یا بعضاً از آرای کلامی دیگران پیروی کرده‌اند، او نه تنها متکلم بلکه از ارکان معتبر کلام مذهب اسماعیلی است و با احاطه کامل بر این علم و قوت استدلال و فصاحت و بلاغتی اعجاب‌انگیز، به نظم و نثر در رد آرای دهریان و ثویان و ترسایان و اشاعره و کرامیه و معتزله و اثبات مذهب خویش که آن را دین حق می‌نامد کوشیده است. در کتابهای وجه دین و زادالمسافرین و به خصوص جامع الحکمتین «که بنیاد این کتاب بر گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی» است.<sup>۱</sup> هرجا روی سخن با دهریان و ثویان و ترسایان است ناصر خسرو از استدلال منطقی و در مورد مسلمانان غیر شیعی علاوه بر استدلال منطقی از قرآن و احادیث و در صورت لزوم تأویل آن و نیز ذکر شواهد و امثله یاری می‌جوید؛ سپس به بیان اعتقاد خود تحت عنوان سخن ما یا نظر اهل تأیید «که اندر خاندان رسول مصطفی‌اند»،<sup>۲</sup> در مقابل «اهل تقلید یا حشویان امت» می‌پردازد. در عالم شعر نیز ناصر خسرو به همین راه می‌رود و گذشته از شاعران طریقه تصوف و عرفان شاید بتوان او را تنها شاعری دانست که قیمتی در لفظ دری را در راه مسائل اعتقادی صرف کرده و به غیر آن نپرداخته است. آنچه از مدیحه در دیوان او موجود است درباره پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان علی (ع) و فاطمه زهرا (ع) و پس از آن درباره خلیفه فاطمی یا به اعتقاد او (امام زمانه) است و آنچه از ذم و نکوهش گفته است متوجه مدعیان و غاصبان خلافت و پیروان آنها و اهل قیاس و ظاهر است و در دیوان او به هیچ قصیده‌ای بر نمی‌خوریم که در آن سخنی از این دست نرفته باشد. اما از آنجا که این شاعر فحل بر محدودیتهای شعر آگاه است استدلال او در اثبات عقاید و تبلیغ مذهب اسماعیلی در جامه پند و تحذیر و تنبیه و توجه دادن مخاطب از محسوس به

۱. جامع الحکمتین ص ۱۸.

۲. همان کتاب، ص ۵۸.

معقول، با نکته‌سنجی و ظرافتی که با شعر ملازمه دارد همراه است و گاه نیز لزوماً به اشاره‌ای اکتفا می‌کند که تفصیل و جزئیات مشارالیه را باید در آثار منثور او جست.

به‌کار بردن مضامین کلامی یا عقیدتی و مرامی در شعر به ترتیبی که شعر صورت شعار به خود نگردد تا با گذشت زمان سکهٔ غیر رایج شود مهمی است که کمتر شاعری از عهده آن برآمده است، اما از آنجا که ناصر خسرو با وجود قریحهٔ کم نظیر شاعری به زبان فارسی و عربی تسلط کامل و صدق عقیدت و خلوص نیت را نیز بر سری دارد، به‌کار بردن این مضامین نه تنها چیزی از شعر او نکاسته و بدان لطمه‌ای نزده است، بلکه نوعی زیبایی خاص و شگفت‌انگیز که منبعث از استحکام و وقار و صلابت است به آن بخشیده که دستخوش گزند زمانه و آسیب دهر نیست و تا امروز نیز پس از هزار سال و در حالی که بازار علم کلام به گرمی قرون چهارم و پنجم هجری نیست و از دستگاه و نفوذ خلافت فاطمی اثری به‌جای نمانده، قوت و اعتبار استدلال و رونق و طراوت شعر ناصر خسرو همچنان باقی است.

مهمترین مسألهٔ کلامی که ناصر خسرو در دیوان به آن پرداخته موضوع وصایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) است و همچنین اثبات امامت خلیفهٔ فاطمی و به هنگام سخن‌گفتن دربارهٔ توحید و صفات حق تعالی و معاد و قضا و قدر و اسلام و ایمان و سایر مسائل کلامی و غیر کلامی نیز همین منظور را دنبال می‌کند.

البته در این کتاب به اقتضای موضوع از نقل و شرح اشعاری که این شاعر توانا در مدح و منقبت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) و نیز خلفای فاطمی و یا در طعن و نکوهش مخالفان سروده است یا در آن اصطلاح استدلال کلامی خاصی به‌کار نرفته و یا اشعار و قصایدی که تنها جنبهٔ فلسفی دارند؛ مانند، قصیدهٔ نونیه با مطلع «کمیت سخن را ضمیر است میدان/سوارش چه چیز است جان سخندان» (ص ۳۱۸) که در دیوان ناصر خسرو و نظایر فراوان دارد، صرف‌نظر می‌شود و موافق با موضوع این کتاب، تنها به اشعاری می‌پردازیم که مضامین و مصطلحات کلامی را دربردارند.

## ناصر خسرو و تأویل

به میدان حکمت بر اسب فصاحت  
مکن جز به تنزیل و تأویل جولان

(دیوان، ص ۳۲۰)

از آنجا که اساس مذهب اسماعیلی بر مبنای تأویل قرار دارد لازم است پیش از ورود به مسائل کلامی در شعر ناصر خسرو مختصری درباره تأویل بیان شود. تأویل مصدر ثلاثی مزید باب تفعیل از «أَوَّل» است و فعل ثلاثی مجرد آن «أَلَّ يُوَوِّلُ» اگر به صورت لازم به کار رود، معنی «بازگشت» می دهد و اگر به صورت متعدی به کار رود، خواه خود متعدی شود خواه به وسیله حروف تعدیه مثل الی، من، ب، معانی متعددی دارد که از جمله آن معانی «اصلاح و اداره» امور است، در باب تفعیل که اصولاً برای تعدیه فعل است معنای «بازگرداندن» دارد و باب تفعّل آن نیز تقریباً به همین معنی است و چون برای کلام و سخن به کار رود، به قول فیروزآبادی در قاموس به معنای تفکر و به کار انداختن اندیشه در فهم کلام و روشن ساختن و تفسیر معنای آن است.<sup>۱</sup>

در قرآن مجید کلمه تأویل مکرر به معنای لغوی و حقیقی خود آمده است از جمله «ذلک خیر و احسن تأویلاً»<sup>۲</sup> (و این بهتر و نکوتر است در فرجام). از معانی دیگر تأویل که در قرآن مجید نیز آمده است «خوابگزاری» است که در سوره یوسف هفت بار به همین معنی به کار رفته است که متعلق آن گاهی رؤیا و گاه احادیث است. تأویل در قرآن مجید هم به معنی تعبیر رؤیا آمده است و هم به معنی تفسیر کتب آسمانی «و یعلمک من تأویل الاحادیث»<sup>۳</sup> (و در تو آموزد تعبیر خوابها) و «علمتني من تأویل الاحادیث»، یعنی «تفسیر کتبک التي انزلتها علی انبیائک و قیل تعبیر الرؤیا»<sup>۴</sup> ناصر خسرو در جامع الحکمتین با در نظر داشتن معانی فوق یعنی تعبیر رؤیا

۱. قاموس آل: و اول الکلام تأویلاً و تأوله = دبره و قدره و فسرّه.

۲. آیه ۲۵ سوره بنی اسرائیل قرآن کریم ترجمه معزی.

۳. کشف الاسرار، ج ۵، ص ۲.

۴. جامع الحکمتین ص ۱۱۶-۱۱۵.

و تفسیر کتب آسمانی در اثبات حقانیت تأویل چنین می‌گوید: «و حق به نزدیک عقلا آن است که اشتباه بدو زایل شود، و بزرگتر اشتباهی اندر متشابهات کتاب است که آن جز به تأویل برنخیزد، چنانکه خدای تعالی سپس از آنکه متشابهات کتاب را یاد کرد، گفت: تأویل جز خدای و بزرگان و پنجه فرو بردگان اندر علم دین کسی نداند، بدین آیت «وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم» اندر این قول گفته شده است که اشتباه به تأویل زایل شود. و چو چنین است، ظاهر است که حق خداوند تأویل است، از بهر آنکه حق بدو همی حق شود و پدید آید، و باطل بدو همی باطل شود از متشابهات، چنانکه خدای گفت: قوله «لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» و حق تأویل است، و دلیل بر آنکه حق تأویل است قول خدای است سبحانه که حکایت کرد از یوسف النبی - علیه السلام - که مر یعقوب را گفت «ای پدر! این تأویل از خواب من است که منش دیدم، و خدای مر آن را حق کرد» بدین آیت: قوله «و قال یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل، قد جعلها ربی حقاً» و مر این حق را ظاهر کننده‌ای هست، و ظاهر کننده حق، سخنان خدای سبحانه است، چنانکه گوید: قوله «و یرید الله ان یحق الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین» واجب آید که خداوند تأویل و گزاردگان تأویل به فرمان او سخنان خدای اند چنانکه عیسی - علیه السلام - سخنی بود از سخنان خدای تعالی به حکم این آیت که همی گوید: قوله «انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القیها الی مریم و روح منه» و همچنین مر رسول مصطفی را - علیه السلام - خدای تعالی «کتاب خویش» گفت بدین آیت قوله: «هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق»<sup>۱</sup>

میرسید شریف جرجانی در تعریفات درباره تأویل چنین می‌گوید: «التأویل فی الاصل الترجیع و فی الشرع صرف الایة عن معناه الظاهر الی معنی یحتمله اذا کان المحتمل الذی یراه موافقا بالکتاب و السنة مثل قوله تعالی: یشخرج الحی من المیت. ان اراد به اخراج الطیر من البیضة کان تفسیرا و ان اراد اخراج المؤمن من الکافر او العالم من الجاهل کان تأویلا»<sup>۲</sup> (تأویل در اصل به معنی بازگشت است

۱. ص ۱۱۶-۱۱۵.

۲. تعریفات ص ۵۲.

و در شرع برگرداندن آیه است از معنای ظاهر به معنای احتمالی که موافق با کتاب و سنت باشد. مانند این کلام خدای تعالی: زنده را ز مرده بر می‌انگیزد که اگر آن را خارج ساختن پرنده از تخم بدانیم تفسیر است و اگر آن را بر آوردن مؤمن از کافر یا علم از جاهل بدانیم تأویل است).

فقه‌ها و محدثان و مفسران و لغویان غالباً تأویل را مرادف تفسیر و به همان معنی به‌کار برده‌اند و از همین جهت است که بسیاری از کتب که برای تفسیر و تشریح کلمات قرآنی و احادیث نبوی تألیف شده به تأویل موسوم شده، مانند تأویل مشکل القرآن و تأویل مشکل الحديث از ابن قتیبیه یا حقایق التأویل فی متشابه التزیل از شریف رضی.

سید مرتضی علم‌الهدی نیز در کتاب غرر الفوائد و در الفوائد که معروف به امالی و مشتمل بر هشتاد مجلس املا است، عنوان و سر لوحه هر مجلس مذاکره را تأویل آیه یا حدیث معینی قرار داده است؛ بنابراین، معنی عام و مشهور تأویل در نزد فریقین همان تفسیر و توضیح است. گاه نیز تأویل را با عبارت «رد المتشابه الی المحکم» بیان نموده‌اند، یعنی تأویل عبارت است از فهم و تفسیر آیات متشابه قرآن مجید به مدد و کمک آیات محکم.<sup>۱</sup>

از موارد خاص تأویل در نزد شیعه سخنانی است که از معصوم (ع) روایت شده و صدور آن از معصوم مسلم باشد که این معنی مستند است به آیات «هو الَّذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکّات هنّ امّ الکتاب و آخر متشابهات فاما الَّذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الاّ الله و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کلّ من عند ربّنا و ما یذکر الاّ اولو الالباب».<sup>۲</sup> (اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکّات‌اند، این آیه‌ها ام الکتاب‌اند و بعضی آیه‌ها متشابهات‌اند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند، در حالی که تأویل آن را جز خدای نمی‌دانند، و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند، می‌گویند ما بدان ایمان

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۱۰. و المنتخب فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۱۵.

۲. سورة آل عمران، آیه ۷.

آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان پند نمی‌گیرند). و «ولو ردّوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لَعَلَّه الذين يستنبطونه منهم»<sup>۱</sup> (و حال آنکه اگر در آن به پیامبر و اولوالامرشان رجوع می‌کردند حقیقت امر را آنان درمی‌یافتند)، و بعضی از سخنان پیامبر اکرم (ص) مانند «انا اقاتل على التنزيل و على يقاتل على تأويله»<sup>۲</sup> (من به حکم ظاهر قرآن می‌جنگم و علی به حکم تأویل قرآن و معانی باطنی آن می‌جنگد) زیرا با منطق صریح آیات فوق تأویل آیات متشابهات را جز خداوند و راسخون در علم (که به اعتقاد شیعه عطف بر الا الله است) کسی دیگر نمی‌داند و امام صادق (ع) فرمود: «نحن الراسخون فى العلم و نحن نعلم تأويله» (ما راسخون در علمیم و تأویل قرآن را ما می‌دانیم). و: الراسخون فى العلم امير المؤمنين و الائمة من بعده عليهم السلام<sup>۳</sup> (راسخون در علم امیرالمؤمنین و ائمه بعد از اویند). اما آنچه در باب تفسیر و تأویل آیات از پیامبر اکرم و ائمه (ع) رسیده است. البته موافق با همان معنای ظاهر و منطبق با مقاصد حقیقی آن آیات است و از ائمة شیعه امامیه هیچگونه تأویلی در مورد اعمال عبادی یا اصول دین روایت نشده است. بلکه تأویلات روایت شده از آنان بیشتر در مورد تفسیر بعضی کلمات قرآنی است که ذووجه است و معانی مختلف دارد و معصوم (ع) از آن میان معنی خاصی را برای آن کلمه بیان کرده است، زیرا به گفته امیرمؤمنان در مسأله تحکیم خطاب به ابن عباس «لاتخاصهم بالقران فان القران حمال ذووجه»<sup>۴</sup> (به قرآن بر آنان حجّت مياور که قرآن تاب معنی‌های گوناگون دارد). و گذشته از جامعیت قرآن مجید که لأرطب و لا یابس الا فی کتاب مبین. اساساً به سبب وسعت لغت عرب و وجود وجوه و معانی مشترک در کلمات عربی گاه ممکن است معانی خلاف مقصود و مصلحت از الفاظ انتزاع و استخراج شود، بنابراین از آن جهت که اولاً ائمه راسخون در علم به شمار می‌روند و ثانیاً به گفته پیامبر (ص) «انما يعرف القران من

۱. سوره نساء، آیه ۸۳

۲. کز العمال، ج ۱۱، فقرة ۳۲۹۶۸-۳۲۹۶۷.

۳. اصول کافی، باب «أن الراسخين فى العلم هم الائمة عليهم السلام»، ص ۲۱۳.

۴. نهج البلاغه، ترجمة شهیدی ص ۴۶۵.

خطوب به»<sup>۱</sup> (قرآن را آن کسی می‌شناسد که مخاطب آن واقع شده است). فقط شخص پیامبر اکرم (ص) که مخاطب آیات الهی و مهبط وحی است می‌تواند درباره آیات متشابه و یا معانی مختلفی که از یک کلمه خاص استنباط می‌شود اظهار نظر فرماید و چون شیعه اثنی عشریه معتقد است که علم ائمه معصومین (ع) متخذ از پیامبر اکرم (ص) است، سخنان ائمه را درباره تأویل متشابهات و بعضی کلمات قرآن مجید به دیده قبول و اطاعت می‌نگرد، و به جز معصومین (ع) هیچ تأویلی را از هیچ‌کس برای قرآن مجید نمی‌پذیرد و تأویل‌کننده را مبتدع می‌داند.

### سابقه تاریخی تأویل

چنین به نظر می‌رسد که اولین کسانی که به تأویل ظواهر متون و نصوص مذهبی پرداختند بعضی از انبیای بنی اسرائیل و یا احبار و علمای آنان بودند. در آنچه به نام تورات هم اکنون موجود است و در ضمائم آن که مجموعاً عهد قدیم نامیده می‌شود، اشاراتی بر لزوم و وجوب تأویل رفته است. از جمله آیات ۸ و ۹ باب اول «صحیفه یوشع» چنین است: «زنهار از آن به طرف راست یا چپ تجاوز منما تا هر جایی که روی، کامیاب باشی. این کتاب تورات از دهان تو دور نشود بلکه روز و شب در آن تفکر کن تا برحسب هر آنچه در آن مکتوب است متوجه شده عمل نمایی، زیرا همچنین راه خود را فیروز خواهی ساخت.»<sup>۲</sup> و شاید بدین سبب است که ناصر خسرو نیز تأویل را منتسب به یوشع می‌کند و می‌گوید:

تأویل را طلب که جهودان را این قول پند یوشع بن نون است

(دیوان، ص ۶۶)

در سراسر عهد جدید، یعنی آنچه اکنون به اسم انجیل معروف است و خاصه در سخنان منقول از حضرت عیسی (ع) در انجیل‌های چهارگانه متی، مرقس، لوقا و یوحنا و نیز انجیل غیر معروف سن توماس سخنانی که فهم دقیق آن جز از طریق تأویل ممکن نیست فراوان است. و بسیاری از مبانی مسیحیت از جمله تثلیث از

۱. روضه کافی، ص ۳۱۲.

۲. تورات، ص ۳۳۲.



راه تأویل برای مسیحیان صورت قبول و معقول می‌یابد. و از بسیاری از آیات انجیل و جملاتی که در کتاب اعمال رسولان و رساله‌های پولس به رومیان و قرنتیان و غلاطیان و افسسیسیان و تیموتاوس و فلیمون و خصوصاً در مکاشفه یوحنا آمده است جز با تأویل ظواهر آن به معانی خاص، مفهوم مقبول دیگری استنباط نمی‌شود. اما اسماعیلیه اساس مذهبشان بر مبنای تأویل قرار دارد و اگر آنچه را که بسیاری از علمای اسلام اتفاق کرده و اصول اولیه معتقدات باطنی اسماعیلی را متخذ از زنادقه دانسته‌اند و میمون بن سالم قداح و سعید قداح و محمد دندان و زکریای باغیلانه و ابوطاهر جنابی را جزو زنادقه و گاه مزدکیان شمرده‌اند،<sup>۱</sup> ملاک قرار دهیم ظاهراً بایستی مزدک را پیشوای آنان و اولین کسی که پس از یهودیان تأویل را در دیانت وارد ساخت بدانیم و اعتقادات باطنیه را با توجه به جهات فاصله میان مذاهب مانوی و مزدکی و باطنی، نوعی پیروی از مزدک و مانی به شمار آوریم.

مسعودی می‌گوید: «در دوران پادشاهی قباد مزدک موبدی بود که کتاب زردشت معروف به اوستا را تأویل می‌کرد و برای ظاهر آن باطنی دیگر قائل شد که به خلاف ظاهر بود و او اولین کسی شمرده می‌شود که در شریعت زردشت دست به تأویل زد و از ظاهر عدول کرد و مزدکیان به او منسوب می‌شوند. و پیش از این فرق میان مذهب مزدک و عقیده او را درباره تأویل و میان مذهب مانی و ثنویان که قبل از او بوده‌اند؛ مانند، مرقیون و نظائر آنها و آنچه همگی درباره دو فاعل یا دو مبدأ خیر و شر اعتقاد دارند و اینکه یکی از آنان نیکوکار و پسندیده و دیگری بدکار و نکوهیده و مایهٔ بیم است بیان کرده‌ایم و نیز فرق این همگان را با آنچه که اینک باطنیه و هواداران تأویل در این زمان معتقدند نیز گفته‌ایم.»<sup>۲</sup>

برخی از فرق مسلمین مانند اشاعره به تأویل قائل نیستند و آیات و کلمات قرآن را بر معانی ظاهری و لغوی مشهور آن حمل می‌کنند و جز حروف مقطعهٔ اوایل

۱. النقض ص ۳۳۸-۳۲۲.

۲. مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۷۱ و نیز رک. التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۱.

سوره‌ها و یا برخی آیات که حکم آنها منسوخ شده است.<sup>۱</sup> و همچنین بعضی آیات که نزد فرقه‌هایی مانند، مجسمه به اعمال و صفات خداوند تعالی تعبیر شده است مانند «ثم استوی علی العرش»<sup>۲</sup> (سپس به عرش پرداخت) و «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»<sup>۳</sup> (اگر راست می‌گوئید حجت خویش بیاورید). و «والارض جمیعاً قبضته يوم القيمة والسماوات مطويات بيمينه»<sup>۴</sup> (زمین یکجا در قبضة اوست و آسمانها درهم پیچیده، در ید قدرت او). آیات دیگر را متشابه نمی‌دانند و نهایت تسامحی که در باب تأویل روا می‌دارند آن است که معتقدند: «تأویل بیرون آوردن لفظ است از مقتضای معنای لغوی آن، پس اگر با دلیل بود مورد قبول است والا نه».<sup>۵</sup>

اسماعیلیه که اساس مذهب خود را بر تأویل نهاده‌اند، مسائل فقهی و کلامی مذهب خود را از طریق تأویل اثبات و تأیید می‌کنند و تأویل را در کلیه آیات و کلمات قرآن مجید و همچنین احادیث خواه مربوط به اعتقادات باشد خواه عبادات و حتی معاملات روا می‌دارند و تنزیل را بی تأویل نمی‌پذیرند و به اعتقاد خود امام هر عصری را به هر نحوه بخواند در تأویل محق می‌شناسند؛ زیرا تأویل را جزو حقوق و مناصب امامت می‌دانند و برای چنان حق و منصبی نیز قائل به «عصمت» اند، به این معنی که هر امام فقط در آنچه تأویل می‌کند مصون و معصوم از «خطا» است و بر بیان او لغزش و خلاف واقع جاری نمی‌گردد.

ناصر خسرو در وجه دین می‌گوید: «قوله تعالى وَاَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، همی گوید فرو فرستادیم سوی تو قرآن را تا تو پیدا کنی مردمان را آنچه فرو فرستادیم سوی ایشان تا مگر ایشان اندیشه کنند. پس گوئیم آن اندیشه از برای آن فرماید کردن تا بدانی که چون به روزگار رسول، رسول علیه السلام بیان‌کننده کتاب بود، امروز نیز همان بیاید و خدای تعالی مر رسول را علیه السلام بفرمود تا کتاب را بر خلق بخواند به درنگ، یعنی به روزگار و فرمودش

۱. کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۶.

۲. سورة یونس، آیه ۳ و سورة طه، آیه ۵.

۳. سورة بقره، آیه ۱۱۵.

۴. سورة زمر، آیه ۶۷.

۵. نفائس الفنون، ج ۱، ص ۳۶۹.

که بدیشان ده کتاب را تا بخوانند. چنانکه گفت قوله تعالى وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ. پس اکنون درنگی برآمده است باید که یکی به فرمان رسول صلی الله علیه و آله باشد که بر ما بخواند و آن خواندن آن باشد که ما را معنی آن معلوم کند.<sup>۱</sup> و نیز می‌گوید: «و دانستن معنی پوشیده اندر چیزهای ظاهر مانند دانش غیب است و دانش غیب خدای راست، چنان که همی گوید قوله تعالى وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ: پس هر کس که او را دانش پوشیده، اندر چیزهای ظاهر بیشتر باشد او به خدای نزدیکتر باشد ... پس درست کردیم که هر کس که علم غیب بیشتر داند او سوی خدای عزیزتر است. و چون این حال تقریر کردیم گوئیم که به خدای آن گروه نزدیکتر است از امت که معانی کتاب خدای و شریعت رسول صلی الله علیه و آله بداند و آن را به دانش به‌کار بندد. و خدای تعالی بفرمود مر رسول خویش را تا امت را حکمت بیاموزد، چنانکه گفت: وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. گفت بیاموزدشان کتاب و حکمت پس هر که عمل شریعت به علم کند او حکیم باشد و هر که حکمت یافته باشد بدو خیر عظیم و منفعت بسیار رسیده باشد، چنانکه خدای تعالی همی گوید، قوله تعالى: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا و از جمله امت هیچ گروهی نیست که معنی کتاب و شریعت همی بجویند مگر بر ظاهر آن ایستاده‌اند و دانستن ظاهر چیزها فعل ستوران است، هر که بر ظاهر اختصار کند بر درجهٔ ستوری بسنده کرده باشد و خدای تعالی همی نکو دیده مر آن گروه را که جز ظاهر چیزها ندانند به موجب این آیت قوله تعالى: يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ همی گوید بدانند آشکار را از زندگانی این جهان و ایشان از آن جهان غافل‌اند. و اگر مردم معنی شریعت نجویند و بر ظاهر شریعت بایستند، همچنین کسی باشد که بدین جهان مر آن جهان را نجوید و به دو جهان زیانکار شود.»<sup>۲</sup>

گاه دامنهٔ تأویلات آن چنان وسیع و گسترده می‌شود که برداشتهای تأویل‌کنندگان از آیات قرآن العیاذ باللّٰه به هزل و شوخی شبیه‌تر است تا به تأویل معقول و مطلوب

۱. وجه دین ص ۲۳-۲۲

۲. همان کتاب، ص ۳۲-۳۰.

که بتوان بر آن اعتماد کرد، خاصه آنکه اسماعیلیه در این راه از علم ریاضی و اعداد نیز مدد می‌گیرند و به کمک بازی با اعداد و ضرب و تقسیم و جمع و تفریق مدعی درک مطالب و مکتشفات عجیب و غریب می‌شوند. نمونه‌هایی از این نوع تأویلات در کتاب وجه دین ناصر خسرو که اساساً در پنجاه و یک گفتار به عدد رکعات نماز و در تأویل شریعت محمد مصطفی (ص) بیان شده است، بسیار است<sup>۱</sup> و از این جهت اسماعیلیه پیشوا و مقتدای فرق مبتدعه دیگری نظیر حروفیه و نقطویه و غیر آنها هستند که به اقتفای اسماعیلیه با اعداد و علوم ریاضی قصد اثبات مدعیات خود دارند.

اما در هر حال این توجه اسماعیلیه به معانی باطنی آیات قرآن سبب شده است که آنان را باطنی بخوانند هرچند این توجه و این عنوان پیش از اسماعیلیه نیز به کار رفته است و به قولی «از قرن دوم هجری هرکس می‌خواست، طریق تازه‌ای بیاورد از این در داخل می‌شد که ظاهر آیات قرآن دارای باطن بلکه بطنهایی است»<sup>۲</sup>

در تاریخ جهانگشا آمده است که شخصی از فرزندان جعفر طیار که عبدالله بن معاویه نام داشت و از کیسانیان به رافضیان گرویده بود، جدولی ترتیب داد درباره معرفت اوایل ماههای قمری. و گفت با این جدول دیگر به رؤیت هلال احتیاج نیست و وضع آن جدول را به ائمه اهل بیت (ع) نسبت داد و گفت ماه یکشنبه را فقط امام می‌تواند دید و لاغیر. روافض شیعه بر او انکار کردند و میان ایشان اختلاف پدید آمد. جماعت جدولیان خود را باطنی نام نهادند و دیگر شیعه را اهل ظاهر و این امر حتی پیش از روزگار اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) است که مذهب اسماعیلیه به نام او موسوم شده است.<sup>۳</sup>

ناصر خسرو چنانکه ذکر شد خود از ارکان معتبر مذهب اسماعیلی به شمار می‌رود و از این جهت در دیوان این شاعر توانا به ندرت قصیده‌ای یافت می‌شود که در آن سخنی از تأویل و لزوم تمسک به آن و تعلیم امام نرفته و در

۱. همان کتاب، ص ۶-۷ و نیز رک. به کتاب ایضاح شهاب‌الدین ابوالفراس.

۲. تاریخ و فرهنگ مینوی، ص ۱۷۲.

۳. تاریخ جهانگشا، ج ۱، ۱۴۴-۱۴۳.

ضمن از آنان که به ظاهر تنزیل توجه دارند و از تأویل غافل اند عیب جویی نشده باشد:

بررس از علم قرآن و علم تأویلش بدان  
گر همی زین چه به ساق عرش بر خواهی رسید  
تا نبینی رنج و ناموزی زدانا علم حق  
کی توانی دید بی رنج آنچه نادان آن ندید  
از ره چشم ستوری منگر اندر بوستان  
ای برادر تا بدانی زرد خار از شنبلیله  
کام را از گرد بی باکی به آب دین بشوی  
چون نیندیشی که بی حاجت روان پاک را  
ایزد دانا درین صندوق خاکی چون دمید  
وین بلند و بی قرار و صعب دولا ب کبود  
راز ایزد زیر این پرده کبود است ای پسر  
کس تواند پرده راز خدایی را درید  
گر تو گویی چون نهان کرد ایزد از ما راز خویش  
من چه گویم گویم از حکم خدا ایدون سزید  
راز یزدان را یکی والا و دانا خازن است  
راز یزدان را گزافه من توانم گسترید  
ابر آب زندگانی اوست من زنده شوم  
چون یکی قطره ز ابرش در دهان من چکید  
خازن علم قرآن فرزند شیر ایزد است  
ناصری گر خر نباشد زوش چون باید رمید  
(دیوان، ص ۹۵-۹۴)

یا

تأویل را طلب که جهودان را	این قول پند یوشع بن نون است
تأویل بر گزیده مار جهل	ای هوشیار نادره افسون است
تأویل در سیه شب ترسایی	شمع و چراغ عیسی و شمعون است
این علم را قرار گه و گشتن	اندر بنان حجت ماذون است

این راز را درست کسی داند کش دل به علم دعوت مشحون است

(ص ۶۶)

از نظر ناصر خسرو تنزیل مانند تن است و تأویل به سان جان، تنزیل مانند پرنده است و تأویل چون پر:

پیدا چو تن تو است تنزیل      تأویل در او چو جان مستر  
پَر خرد است علم تأویل      پرید هگرز مرغ بی پر؟

(ص ۱۵۵-۱۵۴)

یا

دین را تن است ظاهر و تأویل روح اوست      تن زنده جز به روح به گیتی کجا شدست  
گر زنده ای ز بهر چه با دین چو مرده ای      گر نه دلت به دام هوی مبتلی شدست  
از تن حلال خواری و از روح مرده خوار      تن مدح را و جانت سزای هجا شدست

(ص ۵۳)

هفتاد و دو فرقه در گمراهی به سر می برند و به نادانی خود خوشدل اند، زیرا خبر از تأویل ندارند:

درین کردند از امت نیز دعوی - تنی هفتاد یا نزدیک هشتاد  
هم آن این را هم این آن را شب و روز      به گمراهی ز بد دینی کند یاد  
ز حرفی علم شادان اند هر یک      ستور است آنکه نادان باشد و شاد  
نژاد دیو ملعون اند یکسر      مزایاد آنکه این گو پاره را زاد  
خدای از شر و رنج راهداران      گزوه خویش را ایمن بدارد  
ترا گر قصد بغداد است اینک      نیستستند بر تو راه بغداد  
ولیکن جز امین سر یزدان      کسی این راز را بر خلق نگشاد  
به تنزیل از خبر جویی ز تأویل      ز فرزندان او ینابی و داماد

(ص ۹۹-۹۸)

تأویل مانند جوز است و گندم و تنزیل چون پوست و کاه:

دشوار، طلب کردن تأویل کتابست      کاریست فرو خواندن این نامه بس آسان  
با کاه مخور دانه چنین گرنه ستوری      با بوذرگفت اینکه تو را گفتم سلمان

آن جوز که با پوست خورندش نبود نفع  
معنی سخن ایزد پیغمبر داند  
بر مشکل این معجزه جز آل نبی را  
کس را نبود قدرت و نه قوت سلطان  
با پوست مخور جوز و تن خویش مرنجان  
بهتان بود ار تو به جز این گویی بهتان

(ص ۳۵۲)

خواندن قرآن بدون تأویل چون سخن مرغان بی معنی و بی حاصل است:

هرچند سخن گوید طوطی نشناسد  
ای خوانده به صد حيله و تقلید قرآن را  
همچون سخن مرغ است این خواندن تورا است  
از خواندن چیزی که بخوانی و ندانی  
آنرا که همی گوید هرگز سر و سامان  
مانند مرغی که پیامورد داستان  
بی حاصل و بی معنی و بی حجت و برهان  
هرگز نشود حاصل چیزیت جز آفغان

(ص ۳۵۲)

آنکه بی تأویل از تنزیل پیروی کند کور است، تنزیل مانند مشک است و تأویل چون  
بوی مشک، بی تأویل امام تنزیل چون قلعه خیبر ناگشودنی است:

هر که بر تنزیل بی تأویل رفت  
مشک باشد لفظ و معنی بوی او  
ای گشاینده در خیبر قران  
او به چشم راست در دین اعور است  
مشک بی بوی پسر خاکستر است  
بی گشایشهای خویت خیبر است

(ص، ۴۹-۵۰)

معنی قرآن را جز پیامبر و آل او کسی نمی داند، همچنانکه عصا جز در دست  
حضرت موسی (ع) بدل به اژدها نمی شود:

معنی سخن ایزد پیغمبر داند  
بر مشکل این معجزه جز آل نبی را  
چونانکه عصا هرگز زان سان که شنیدی  
بهتان بود ار تو بجز این گویی بهتان  
کس را نبود قدرت و نه قوت و سلطان  
عبان نشدی جز به کف موسی عمران

(ص ۳۵۲)

ظاهر تنزیل چون آب شور است و تأویل مانند مروارید، تنزیل سهم غوغاست و  
تأویل نصیب دانا:

دریای سخنها سخن خوب خدای است      پر گوهر با قیمت و پر لؤلؤ لالا

شور است چو دریا به مثل ظاهر تنزیل  
تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا  
اندر بن دریاست همه گوهر و لؤلؤ  
غواص طلب کن چو دوی بر لب دریا  
اندر بن شورا ب ز بهر چه نهادست  
چندین گهر و لؤلؤ ارزنده و زیبا  
از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت  
تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا

(ص ۳-۴)

ابیاتی که در این مبحث ذکر شد تنها نمونه‌ای بود از موارد بسیار که ناصر خسرو در دیوان به مسئله تأویل پرداخته و ضرورت آن را براساس معتقدات خود با دلایل عقلی و نقلی و مثالهای محسوس و معقول بیان کرده است.

### ناصر خسرو، توحید و صفات باری تعالی

من نگویم تو قدیم و محدثی  
کافریده تست محدث یا قدیم

(دیوان، ص ۲۸۴)

به گفته شهرستانی در ملل و نحل اسماعیلیه در حق باری تعالی می‌گویند: «نگویم که موجود است یا لاموجود»<sup>۱</sup> و به اعتقاد ناصر خسرو خدا را نمی‌توان هست خواند چون در این صورت شیء است و جوهر و هر جوهری را عرضی لازم است در این صورت «تشبیه» لازم می‌آید و باز خدا را نیست نیز نمی‌توان خواند، زیرا به این ترتیب «تعطیل» حاصل می‌شود. پس خداوند از آن‌گونه هستی و نیستی که تعلق به مخلوق دارد منزّه و مبری است:

اگر به هستی مثلث کنیش گردد شیء

که هر که شیء بود گوهری بود ناچار

که جوهری ز عرض لامحاله خالی نیست

جز این نباشد دل برگمار و ژرف گمار

درین مقالت تشبیه لازم آید پس

خدای را جز ازین و جز از چنین پندار

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۷۹ و نیز رک. به کشف المحجوب، «جستار ششم و هفتم»، ص ۱۵-۱۲.



ورش تو نیست نهی خود معطلی به یقین  
 ازین دو دانش توحید تو به عیب و عوار  
 ز هست و نیست خداوند هست و نیست بریست  
 بدین دو خلق تعلق کند نه خالق بار  
 اگر چه هست نه چون هرچه هست جایز گشت  
 اگر چه نیست نه چون هرچه نیست جایزدار

(ص ۱۷۹)

همچنین می‌گوید:

ای ذات تو ناشده مصور	اثبات تو عقل کرده باور
اسم تو ز حد و رسم بیزار	ذات تو ز نوع و جسم برتر
محمول نئی چنانکه اعراض	موضوع نئی چنانکه جوهر
فعلت نه به قصد آمر خیر	قولت نه به لفظ ناهی شر

(ص ۱۸۰-۱۷۹)

به این ترتیب واضح است در حالی که نمی‌توان درباره حق تعالی گفت موجود است یا لاموجود، نفی صفات از او نیز لازم می‌آید. ناصرخسرو حتی آن صفات را که خداوند در قرآن کریم برای خود ذکر فرموده است محتاج به تأویل می‌داند و آنان را که به ظاهر این صفات توجه داشته‌اند اهل تقلید می‌خواند و از جمله موحدان نمی‌شمرد و برخلاف شیعه امامیه که معتقدند نمی‌توان صفاتی را که خداوند متعال خود را بدان وصف فرموده است نفی کرد، که این بطلان و تعطیل است و نیز نباید از آن فراتر رفت و او را به غیر آنچه خود فرموده است توصیف نمود که آن تشبیه است.<sup>۱</sup> ناصرخسرو می‌گوید پیامبر اکرم (ص) فرمود که صفات مخلوق را از خالق نفی کنیم و تو ای متکلم از به‌کار بردن صفت جاهل برای خدا پرهیز می‌کنی در حالی که صفت عالم را برای او به‌کار می‌بری و هردوی اینها نادرست است زیرا هم عالم و هم جاهل صفات مخلوق‌اند و برکردگار نازیبا.<sup>۲</sup> و در دیوان می‌گوید:

خدای را به صفات زمانه وصف ممکن که هر سه وصف زمانه است و باید و بود

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. جامع الحکمتین، ص ۴۹.

یکی است با صفت و بی‌صفت بگوئیمش      نه چیز و چیز بگویش که مان چنین فرمود  
خدای را بشناس و سپاس او بگزار      که جز بدین دو نخواهیم بود ما مأخوذ

(ص ۹۱)

و در رد متکلمان کرامی که می‌گویند: خدا عالم و قادر وحی است اما علم او نه چون علمها و قدرت او نه چون قدرتها و زندگی او نه چون زندگیهاست می‌گوید: می‌دانیم که گروهی از مردم از علمایند، زیرا که خداوند خود از بنی اسرائیل گروهی را علما می‌گوید، حال باید از این متکلمان پرسید که آیا علم این علما خلاف علم خدای بوده است یا نه؟ اگر گویند علم ایشان موافق علم خدای بوده اقرار کرده‌اند که خدای تعالی در آن علم مانند ایشان بوده بی‌هیچ خلافتی و قول خود را که گفته‌اند خدا عالمی است نه چون علما، نقض کرده باشند و اگر بگویند علم علما برخلاف علم خدا بود تا درست کنند که خدا عالمی است نه چون علما، قول خدای را که ایشان را که جاهل‌اند عالم خوانده است دروغ دانسته‌اند.<sup>۱</sup> و در جواب معتزله که گفته‌اند: «واجب است دانستن که صانع عالم است و قادر است و زنده و شنواست و بیناست و قدیم است.»<sup>۲</sup> و این صفات را عین ذات می‌دانند<sup>۳</sup> ناصر خسرو ضمن اشاره به منطق قوی آنان و اینکه فقط اسماعیلیه، یعنی «اهل تأیید کاندان خاندان رسول مصطفی‌اند». می‌توانند جوابگوی آنان باشند و توحید آنان را نقد کنند<sup>۴</sup> می‌گوید: «و اما سخن ما اندرین توحید این گروه بدانچ گفتند خدای تعالی عالم نه به علم است و قادر نه به قدرت است و وحی نه به حیات است و سمیع و بصیر نه به سمع و بصر است بل به ذات او، آن است که گوئیم: اتفاق است عقلا را بر آنک هر صفت را به ذات خویش قیام نیست، بل قیام او به موصوف است، و موصوف به ذات خویش قایم است پس بدین احتجاج بی‌شبیهت روا نباشد که خدای تعالی به صفتی موصوف باشد کان صفت خود هویت باشد و نه نیز آن صفت بدان قایم

۱. همان کتاب، ص ۴۷-۴۶.

۲. همان کتاب، ص ۵۴.

۳. همان کتاب، ص ۵۷.

۴. همان کتاب، ص ۶۵-۶۴.

بود و اگر صفت او جز هویت او باشد صفت مر او را عَرَض باشد و هویت او محلّ اعراض نیست. پس مر او را صفتی نشاید گفتن البته. و چون به قول این گروه ذاتی باشد کان شش صفت مختلف باشد: یکی علم و دیگر قدرت و سدیگر زندگی و چهارم شنوایی و پنجم بینایی و ششم قدیمی. این ذاتی باشد به شش قسمت، از بهر آنکه معلوم است که علم جز قدرت است و قدرت جز علم است، و این هر دو نیز جز زندگی اند، و این هر سه جز شنوایی اند و این هر چهار جز بینایی اند و این هر پنج جز قدیمی اند و این هر شش صفات اند. اگر هویت باری سبحانه شش مخالف است این جوهری است به شش قسمت و این نه توحید باشد که تکثیر باشد، که یک ذات هم علم است و هم قدرت، قول بی معنی است.»<sup>۱</sup> ناصرخسرو همین سخنان را به زبان شعر چنین بیان می‌کند:

قول و عمل هر دو صفت‌های تست      وز صفت مردم یزدان جداست  
تا نشناسی تو خداوند را      مدح تو او را همه یکسر هجاست

(ص ۵۸)

و در قصیده‌ای به مطلع:

مرا به خواب دل آکنده بود و سر ز خمار      زمانه کرد ز خواب اندک‌اند کم بیدار

پس از بر شمردن آثار صنع و ترتیب وجود چنین استنتاج می‌کند:

هر آنکسی که چنین صنع خوب دید به چشم      چگونگی کرد تواند به صانعش انکار  
همینش دان بره فعل و قصد ذات مکن      همینش بین به دل و چشم و گوش خود دیدار  
یکی قدیر بر از قدرت مقدر خویش      یکی بصیر بر از دانش اولوالابصار  
مقدریست نه چونانکه قدرتش دوم است      مؤثریست نه از چیز و نه به دست افزار  
مدبر و غنی و صانع و مقدر وحی      همه به لفظ بر آویخته است از او بیزار  
یکیست فرد که فردیتش جدا نه ازوست      که نیستش دوم و نیز نیستش تکرار  
خدای عزوجل را به هیچ حال همی      به‌وهم برمندیش و به لفظ بر مگزار

(ص ۱۷۸-۱۷۹)

و در قصیده دیگر می‌گوید:

مکن هرگز بدو فعلی اضافه گز خرد داری  
 بجز ابداع یک مبدع کلمع العین او ادنی  
 مجوی از وحدت محضش برون از ذات او چیزی  
 که او عامست و ماهیات خاص اندر همه اشیا  
 مکن نعتش بدان گونه که ذاتش منفعل گردد  
 چنان کز کمترین قصدی به گاه فعل ذات ما  
 گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی بر او مفرا  
 دو باشد بی خلاف آنکه ز فرد واحد و یکتا  
 (ص ۲۷)

و بالاخره در روشنایی نامه، خداوند را بی آغاز و انجام و منزله از اجرام و جهات می خواند و رؤیت او را تنها با چشم جان ممکن می داند و در عین اینکه صفات را برای او جایز نشمرده است ذات و صفات او را قدیم می شناسد:

که هست از وهم و عقل و فکر برتر	به نام کردگار پاک داور
نه اول بوده و نی آخر او را	همو اول همو آخر ز مبدأ
منزه دان ز اجرام و جهاتش	خرد حیران شده از کنه ذاتش
که چشم جان تواند جان جان دید	کجا او را به چشم سر توان دید
چه گویم هرچه گویم بیش از آنست	ورای لامکانش آشیانست
شدن واقف در و سیر عظیمست	صفات و ذات او هر دو قدیمست
بدین مرکب کجا شاید رسیدن	به پای ما چه ره شاید بریدن
که باشم من که یارم نام او برد	به جیب عجز عقلم سر فرو برد
من این سرمایه در خاطر ندارم	نیارم نام او بردن نیارم
که از حد و قیاس ما برونست	زبان از یاد توحیدش زبونست

(ص ۵۱۷-۵۱۸)

به این ترتیب نظر ناصر خسرو درباره ذات و صفات خداوند به نظر فلوطین و نوافلاطونیان نزدیک است، زیرا فلوطین نیز در عین اینکه «تعبیرها و وصفهای مختلف از خدا می کند، باز هر تعبیر و وصفی را هم غلط می داند و حاکی از تحدید ذات نامحدود می شمرد، حتی آنکه می گوید خدا

را وجود هم نمی‌توان گفت، زیرا او بالاتر از وجود است و وجود فیضی است از فیوضات او.<sup>۱</sup>

## ناصر خسرو، عرش و کرسی و استوا و استیلا و وسعت

و آنچه او را زیر و زیر بود جسم بود  
نتوان گفت که خالق را زیر و زبر است

(دیوان، ص ۸۷)

غالب فرق مسلمین ضمن اعتقاد به وجود عرش و کرسی در مورد آیات: «الرحمن علی العرش استوی» و «وسع کرسیه السموات والارض» توجیهات و تأویلاتی دارند. ابن بابویه عرش را مجموع کل مخلوقات می‌داند و شیخ صدوق استوای بر عرش را به استیلا تعبیر می‌کند.<sup>۲</sup> اما ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین، پس از رد نظر آنان که استوا را استیلا دانسته‌اند، می‌گوید که تأویل استوا بر عرش، راست شدن فرمان خدای است بر قائم قیامت.<sup>۳</sup> او در دیوان عرش را پیامبر اکرم (ص) می‌داند و برای پیامبر نیز عرشی قایل است که همانا حضرت علی (ع) است:

با همه خلق گراز عرش سخن گفت خدای      تا به طاعت بگزارند سزاوار شناس  
عرش او بود محمد که شنودند ازو      سخنش را دگران هیزم بودند و تراش  
عرش پر نور و بلند است به زیرش در شو      تا مگر بهره بیابد دلت از نور و ضیاس  
مر ترا عرش نمودم به دل پاک ببین      گر نبیندش همی از شغب خویش اوباش  
عرش این عرش کسی بود که در حرب رسول  
چو همه عاجز گشتند بدو داد لواطش

(ص ۲۲۱)

۱. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۶. و در خطبه اول نهج‌البلاغه آمده است: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ...

۲. اعتقادات ابن بابویه، ص ۴۷ و حاشیه ص ۴۸.

۳. ص ۱۶۴-۱۶۵.

ابن بابویه می‌گوید: «شخصی جناب صادق (ع) را از قول الهی: وسع کرسیه السموات والارض، یعنی فراگرفته و احاطه نموده کرسی خداوند آسمانها را و زمین را پرسید. آن حضرت فرمود: مراد علم خداست.<sup>۱</sup> اما ناصرخسرو ضمن آنکه به روش معمول خود برای هرچه که در عالم علوی است مشابهی در عالم سفلی قایل است می‌گوید:

هر آن چیزی که در آفاق موجود است هستی را  
در انفس مثل آن بنهاده ایزد سر به سر بر خوان

(ص ۳۵۶)

زمین را کرسی جسم و بدن را کرسی جان، دل را کرسی عقل و بالاخره «خرد» را کرسی خداوند می‌شمارد که همان عقل اول و نخستین آفریده اوست:  
زمین کرسی جسم آمد بدن کرسی جان آمد  
دلت کرسی عقل آمد خرد کرسی الرحمان

(ص ۳۵۹)

ناصرخسرو، آفرینش، خلق و امر

خرد آغاز جهان بود و توانجام جهان

(ص ۲۰۲)

در اصول کافی آمده است: «ان الله عزوجل خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين، و يطلق الروحاني على الاجسام اللطيفة و على الجواهر المجردة ان قيل بها»<sup>۲</sup> (خدای عزوجل عقل را آفرید و آن اولین مخلوق روحانی بود، و روحانی به اجسام لطیف و جوهر فرد اطلاق می‌شود، اگر بدان معتقد باشیم).

این همان عقل است که مردم مصالح معاش و معاد خود را با آن تأمین می‌کنند

۱. اعتقادات ابن بابویه، ص ۴۷ و دعای کمیل: «و بعلمک الذی احاط بکل شیء».

۲. ج ۱، ص ۲۱.

و به وسیله آن از اختلاف شب و روز و وضع زمین و آسمان به وجود خداوند واحدی پی می‌برند که «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»<sup>۱</sup> و دارنده این عقل کسی است که مردمان از کفر و شر او در امان‌اند و راستی و هدایت از او چشم می‌دارند. او آنچه زیادتى از مال دارد می‌بخشد و بیش از آنچه لازم است سخن نمی‌گوید، از نصیب دنیا به لقمه‌ای راضی است ولی از آموختن تا زنده است سیری نمی‌پذیرد. خواری با خدا را بر عزّت با غیر خدا ترجیح می‌دهد. نزد او تواضع از بزرگی برتر است. کمترین خوبی دیگران را بزرگ می‌شمرد و بیشترین خوبی خود را کم می‌داند. همه را از خود بهتر می‌داند و خود را در نزد نفس خویش از دیگران بدتر، و این تمام امر است.<sup>۲</sup> حکمای الهی و متکلمان و برخی از عرفا مانند سنایی در سیرالعباد نیز همین مطلب را منتهی با اصطلاحات فلسفی و پیمودن راهی پریچ و خم بیان می‌کنند و به اثبات وجود عقول متعدد در طول یکدیگر می‌پردازند که اولین آنها عقل اول یا صادر اول است که رابط بین مجرد و ماده و واسطه وصول فیض خالق به مخلوق است.

به عقیده نوافلاطونیان «خدا مبدأ خیر و فیض است. جمیع کائنات از آن فیض الهی زائیده شده و کمال هریک بسته به نزدیکی و دوری او از آن فیض الهی است. اول نتایج این مبدأ خیر و فیض یعنی اول چیزی که از خدا صادر شده عقل است که بعد از واحد کاملترین اشیاء است. این صادر اول پسر زیبای پدر است که از پدری که وی از او منبعث شده جمیع کمالات را اخذ نموده به‌طوری که فرق او با پدر بسیار کم است. عقل یعنی صادر اول هم قوه انتاج دارد ولی کمتر از پدر و صادر از عقل نفس است. صادر دوم یعنی نفس که از عقل منبعث شده کمالش از او کمتر است و این سه اقانیم ثلثه می‌باشند. در حالی که صادر اول از خدا کسب فیض می‌نماید صادر دوم از او مستفیض است، به این معنی که مبدأ وجود در حکم خورشید است عقل مانند زمین و نفس مانند ماه. همان‌طور که عقل واسطه بین خدا و نفس است، نفس هم واسطه بین عالم روحانی و عالم جسمانی است.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳

۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۹.

نفس کلّ، یعنی صادر دوم در هر جسمی حلول نموده و به اقتضای استعداد هر جسمی نصیبی از آن یافته و به این طریق نفس کلّ منشأ جزئیّه و شخصیه شده و نفوس جزئیّه تحقق یافته است. اجسام و ابدان پست‌ترین و ضعیف‌ترین پرتو آفتاب حقیقی، یعنی خدا هستند. حقیقت اجسام صورت است که مایه وجود آنهاست و ماده پذیرنده این صورت است ... و خدا و جسم در دو طرف درجات کمال‌اند، یعنی خدا وحدت است و جسم کثرت ... صادر اول و دوم، یعنی عقل و نفس با آنکه از مبدأ وجود تراوش کرده‌اند، به واسطه تماس با ماده ناقص شده و در قید تکثر مانده‌اند. این تنزل از عالم ملکوت به عالم ناسوت و آرایش به عالم کثرت و ماده و زشتیها و پلیدیهای آن همان است که حرکت در قوس نزول نامیده می‌شود. در مقابل این حرکت در قوس نزول حرکت دیگری هست که حرکت رجعی است، یعنی در هر چیزی که از واحد صادر شده میلی هست که دوباره به آن واحد بازگردد. این رجوع به مصدر الهی ناشی از معرفت است و مراد از حکمت همین است، زیرا هر موجودی کمالی دارد. این حرکت رجعی حرکت در قوس صعود است.»<sup>۱</sup>

پایه فرضیه نوافلاطونی درباره وحدت وجود به‌خاطر تأثیری که از مسیحیت پذیرفته است بر اقاویم سه گانه، یعنی آب و ابن و روح القدس قرار دارد. از متکلمان شیعه نیز آنها که دارای ذوق صوفیانه بوده‌اند با تفاوت‌هایی همین نظر را پذیرفته و در اثبات آن کوشیده‌اند، از جمله لاهیجی در گوهرمراد چنین می‌گوید: «حکما چنانکه سبق ذکر یافت، گفته‌اند که از واحد حقیقی که هیچ‌گونه کثرت در او نباشد نه حقیقی و نه اعتباری، صادر نتواند شد بالذات، در مرتبه واحد مگر واحدی.»<sup>۲</sup> و پس از اثبات این مسأله می‌گوید: «پس هیچ‌کدام از مقولات عرضیه و انواع جوهریه صادر اول نتواند بود، مگر جوهر عقلی و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شد ... و به وساطت عقل اول دو معلول دیگر از مبدأ اول صادر می‌شود که عقل ثانی باشد و فلک اول. و به همین ترتیب تا عقل عاشر و فلک تاسع ادامه می‌یابد. اما نکته

۱. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۶.

۲. فصل چهارم از باب سوم در بیان صادر اول.



مهم در این فرضیه آن است که این مسأله هیچ منافاتی با شرع و اراده و اختیار واجب‌الوجود ندارد، زیرا «اراده جزاقیه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق اراده و اختیار به احوال‌المتعینات محتاج است به خصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد و هرکس از متکلمین که در این مسأله و در امثال این از مسائل دیگر منازعه و مناقشه کرده، بنابر توهم منافات است و قول به اراده جزاقیه و تجویز و ترجیح بلا مرجح، چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین. و نیز قول به وسایط منافاتی با توحید افعالی و تخصیص ایجاد به مؤثر حقیقی ندارد چه علت متوسط مفید وجود و مؤثر در ایجاد نیست، بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده به سوی معلول و لهذا قاطبة اهل تحقیق و حکمای متألهین با قول به وجود وسایط مصرح‌اند به اینکه لا مؤثر فی الوجود الا الله. و آنچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اول ما خلق الله العقل اشاره به ترتیب مذکور تواند بود. و در بعضی روایات از سرور کائنات (عقلی) و در بعضی (روحی) واقع شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلم است. و این روایات مختلفه العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که همه اشاره به عقل اول باشد چه مراد از عقل اول و روح یکی تواند بود ... و مرتبه وجود خاتم النبیین صلی الله علیه و آله متصل است در سلسله عودی به مرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست که (عقلی) و (روحی) اشاره به عقل اول باشد و نیز چون عقل اول واسطه فیضان علوم و کمالات است، به الواح قابلیات ماتحت خود هر آینه مناسب باشد تعبیر از او به قلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منقش‌اند، به وساطت قلم عقل در این کتاب هرگاه کاتب واجب‌الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد بود چه استبعاد؟ چه قلم درخور دست کاتب سزا باشد و دست کاتب قدرت الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود.»<sup>۱</sup>

اما نظر ناصر خسرو درباره ابداع آن است که «وجود عالم با آنچه در اوست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را «کن»

گفتند. و معنی این قول آن بود که امر باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این به مثل سخنی گشت بدو حرف که خود عالم با هر چه اندروست، از آن دو حرف پدید آمد، چنانکه خدا گفت: *انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون*.<sup>۱</sup> و در دیوان این معنی را به این گونه بیان می‌کند:

چون نشناسی که از نخست به ابداع      فعل نخستین ز کاف رفت سوی نون  
اول و اکنون نهان شدست و از آن گشت      نامزد امروز و دی و آنکه و اکنون

(ص ۳۵۵)

به نظر ناصر خسرو کاف در آفرینش عالم به منزله عقل کلی و نون به منزله نفس کلی است.<sup>۲</sup> عالم روحانی عالم عقل کلی و عالم نفس کلی است که در آن عقل فایده دهنده است و نفس فایده پذیرنده و تقدم عقل بر نفس تقدم شرفی است، مثل تقدم استاد بر شاگرد، نه تقدم زمانی<sup>۳</sup> زیرا که ابداع بی زمان است<sup>۴</sup> و البته امر را نیز جز بر سبیل مجاز امر نمی‌توان نامید.<sup>۵</sup> صنع مبدع حق است و عقل به ذات مبدع است و نخستین موجود و علت همه علتهاست.<sup>۶</sup> عقل پادشاه عالم علوی است،<sup>۷</sup> و نفس معلول عقل است و ثبات هر معلولی به علت خویش است و ثبات نفوس جزوی مانند نفس ناطقه، به نفس کلی است پس نفوس جزوی را بازگشت به کل خویش است و آن کل را بازگشت به عقل است.<sup>۸</sup> ناصر خسرو در قصیده به مطلع:

جان و خرد رونده برین چرخ اخضرند      یا هر دوان نهفته درین گوی اغیرند

(دیوان، ص ۱۱۷)

۱. جامع الحکمتین، ص ۷۷.

۲. همان کتاب، ص ۷۷.

۳. وجه دین، ص ۳۵ تا ۳۷.

۴. جامع الحکمتین، ص ۲۶۱.

۵. زاد المسافرین، ص ۱۹۶.

۶. جامع الحکمتین، ص ۱۹۶.

۷. همان کتاب، ص ۱۱۱.

۸. همان کتاب، ص ۱۹۶.

چیستی و چگونگی جان [نفس] و خرد [عقل] را مورد سؤال قرار داده و در قصیده‌ای دیگر خود به جواب‌گویی پرداخته است. او نفس و عقل یا جان و خرد را چون دو گوهر درخشان توصیف می‌کند که بالای هفت فلک قرار گرفته‌اند و با نور خود عالم و آدم را متور می‌سازند. آنگاه ناصر خسرو این دو گوهر را به صفات متضاد و دوگانه‌ای چون مصور و نامصور، نه مظلوم و نه انور، گوهر اما نه به اوصاف گوهر، هست و نیست، حاضر و غایب، زهر و شکر، ویرانگر و بناگر توصیف می‌کند و عالم و آدم را وابسته به این دو گوهر می‌داند که در لامکان فرشته و اینجا پیمبرند و همچون ذات ذوالجلال نه عنصرند و نه جوهر:

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند	کز نور هر دو عالم و آدم منورند
اندر مشیمه عدم از نطفه وجود	هر دو مصورند ولی نامصورند
محسوس نیستند و نگنجد در حواس	نابند در نظر که نه مظلوم نه انورند
پروردگان دایه قدس‌اند در قدم	گوهر نیند اگر چه به اوصاف گوهرند
زین سوی آفرینش و ز آن سوی کاینات	بیرون اندرون زمانه مجاورند
اندر جهان نیند هم ایشان و همچنان	درمانیند و در تن ما روح پرورند
گویند هر دو هر دو جهان‌اند ازین قبل	در هفت کشورند و نه در هفت کشورند
این روح قدس آمد و آن روح جبرئیل	یعنی فرشتگان پیران‌اند و بی‌پرند
بی بال در نشیمن سفلی گشاده پر	بی پر بر آشیانه علوی همی پرند
با گرم و سرد عالم و خشک و تر زمان	چون خاک و باد همنفس آب و آذرند
در گنج خانه ازل و مخزن ابد	هر دو نه جوهرند ولی نام جوهرند
وز نور تا به ظلمت و از اوج تا حسیض	وز باختر به خاور و از بحر تا برند
هستند و نیستند و نهان‌اند و آشکار	زان بی تواند و با تو به یک خانه اندرند
هم عالم‌اند و آدم و هم دوزخ و بهشت	هم حاضرند و غایب و هم زهر و شکرند
در عالم دوم که بود کارگاهشان	ویران کنندگان بنا و بناگرند
روزی دهان پنج حواس و چهار طبع	خوالیگران نه فلک و هفت اخترند
وز مشرفان ده‌اند به گرد سرایشان	زان پنج اندرون و از آن پنج بردرند <sup>۱</sup>

۱. ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین می‌گوید: «و پنج ستاره رونده مر عالم کبیر را که مر او را حکما انسان کبیر گفتند به منزلت پنج حواس است <مر> مردم را که مر او را عالم صغیر گفتند، اعنی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد مر این عالم را به منزلت بینایی و شنوایی و بویایی و چشایی و بسانندیست مر مردم را»، ص ۲۸۲، و در وجه دین، می‌گوید: «دانستیم که این کلیت توانایی و شنوایی و گویایی مران عالم راست و این همه معنی مر نفس کلی راست به تأیید عقل که از امر باری سبحانه و تعالی است که او مایه هر دو جهان است»، ص ۴۲-۴۱.

در پیش هر دو هر دو دکاندار آسمان  
و آن پادشاه ده سروش روی و هفت چشم  
جوهر نیند و جوهر ازایشان برد عرض  
خوانند بر تو نامه اسرار بی حروف  
پیدا از آن شدند که گشتند ناپدید  
وین از صفت بود که نگنجند در جهان  
آن جایگاه بهر ترا ساختند جای  
سوی تو آمدند ز جایی که جای نیست  
بالای مدرج ملکوت اند در صفات

استاده اند هر چه فروشنده می خردند<sup>۱</sup>  
با چار خصمشان به یکی خانه اندرند  
محور نهاده عرض اند و نه محورند  
دانند کرده های تویی آنکه بنگرند  
زان بی تن و سرند که اندر تن و سرند  
وانگاه در تن و سرما هر دو مضمزند  
ورنه کدام جای که از جای برترند  
آنجا فرشته اند و بدینجا پیمبرند  
چون ذات ذوالجلال نه عنصر نه جوهرند

(ص ۱۲۱-۱۲۰)

در روشنایی نامه نیز ناصر خسرو همین معانی را بیان می کند که ابتدا خداوند عقل کل را آفرید که به اعتقاد او عرش خداوند و عالم جبروت است. نخستین آفریده است و خداوند آن را بی واسطه آفریده و هر چه در آفرینش روی داده است به واسطه آن است از عقل کل نفس کل زاییده شد که نسبت به عقل کل به مثابه حواست در برابر آدم و نفس کل هم لوح و کرسی خداوند است. و هم انسان دوم و هم روح انسان و جایگاه آن زیر عرش است. آنگاه ناصر خسرو گفته حضرت عیسی (ع) را چنین توجیه می کند که اینکه مسیحا گفت به سوی پدر خواهم رفت در حقیقت مقصود از پدر نفس کلی است که جان مردم از اوست:

از اول عقل کل را کرد پیدا	کجا عرش الهش گفت دانا
گروهی علت اولیش گفتند	گروهی عالم معنیش گفتند
مر او را عالم جبروت نامست	که جبریل مکرم زان مقامست
ازیرا خامه یزدانش خوانند	رسول نامه یزدانش نامند
نخست از آفرینش برگزیده	خدایش بی میانجی آفریده

۱. هر دو دکاندار آسمان، کنایه از ماه و خورشید است. ناصر خسرو در جامع الحکمتین می گوید: «آفتاب را سلطان روز گفتند و ماه را سلطان شب. و بر مقتضاء اعتدال روزگار از فلک آن شش برج را که آن یک نیمه فلک است اندر ولایت آفتاب نهادند که سلطان روز است و شش دیگر را که آن نیمه دیگر فلک است اندر ولایت ماه نهادند که سلطان شب است.» (ص ۲۷۶).

هر آنچه از آفرینش روی بنمود      مر آن را واسطه در عالم او بود

\* \* \*

ز عقل کل وجود نفس کل زاد	همی حوای معنی خواندش استاد
بدان گر جانت با عقل آشنا شد	که این حوا و آن آدم چرا شد
همو شد فاعل افلاک و انجم	همو بجر محیط و جان مردم
همو لوح و همو کرسی یزدان	هم انسان دوم هم روح انسان
ازان آمد فرود عقل ماوای	که زیر عرش کرسی را بود جای
مسیحا گفت خواهیم زی پدر شد	جهانی زین سخن زیر و زبر شد
نکو گفت او ولی رهبان ندانست	که او فرزند نفس کل به جانست

(روشنایی نامه، ص ۵۱۹)

از نظر ناصرخسرو هر چه در عالم حسی موجود است اثر و صورتی است از آنچه اندر عالم علوی است و در مقابل هفت ستاره عالم حسی، در عالم علوی هفت نور ازلی است که یکی از آنها ابداع است و دیگر جوهر عقل و سوم مجموع عقل که هم عقل است و هم عاقل و هم معقول که هیچ موجودی جز عقل دارای چنین خاصیتی نیست و چهارم نفس که از عقل منبعث شده و پنجم جد و ششم فتح و هفتم خیال که در ظاهر شریعت نام این سه حد جبرئیل و میکائیل و اسرافیل است و نجوم هفتگانه، یعنی شمس و قمر و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد در عالم جسمانی آثار آن لطایف و مبدعات اند. و در عالم صغیر، یعنی انسان نیز آثار آن هفت جوهر ابداعی عبارت اند از: حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، ارادت و بقا<sup>۱</sup> و بالاخره ناصرخسرو در وجه دین درباره جهان علوی چنین می گوید: «آن عالم لطیف و باقی و توانا و دانا و تمام جای نیست و اندر جای نیست و از جای بیرون نیست و آفریده ایزد بی همتاست و بداند که بهشت به حقیقت آن عالم است.»<sup>۲</sup>

اما درباره عالم جسمی یا حسی ناصرخسرو معتقد است که به امر خداوند و به وساطت عقل و نفس، از نفس هیولا موجود شد و پس از آن طبیعت که شامل

۱. جامع الحکمتین، ص ۱۱۰-۱۰۹.

۲. وجه دین، ص ۴۲.

فلک و باد و آب و خاک و آتش است به وجود آمد، سپس جسم از اتحاد طبایع با هیولا زاده شد و پس از آن صورت افلاک و ترتیب ارکان در جوف فلک حاصل شد و در پایان سه مولود، یعنی معادن و نبات و حیوان از امهات [طبایع] و آبا [افلاک] زاده شد و به این ترتیب «همه موجودات اندر نه مرتبت موجود است، و زین سبب است که هر جسم را نه عرض لازم آمدست»<sup>۱</sup> ناصر خسرو صانع عالم جسم را نفس کل می‌داند که جوهری لطیف است و او را از فعل او می‌توان شناخت «و او بر جسم پادشاه است و او نه آن فرد احد صمد است که خدای تعالی آن است»<sup>۲</sup> اما باید توجه داشت که استدلال ناصر خسرو درباره آفرینش بر مبنای قاعده فلسفی مشهور در میان حکمای الهی، یعنی الواحد لا یصدر منه الا الواحد قرار دارد و گذشته از آن او هرگاه از صانع بودن نفس کل و صنع عالم جسمی سخن گفته به خصوص در زاد المسافرین و جامع الحکمتین آن را به تأیید عقل اول و امر باری تعالی وابسته دانسته است. ناصر خسرو در بیان اعتقاد خویش درباره چگونگی و ترتیب آفرینش عالم جسم در روشنائی نامه چنین می‌گوید:

چو پیوستند عقل و نفس با هم	ازیشان زاد اجرام مجسم
یکی گردون اعظم آنکه یکسر	برو گردند هشت افلاک دیگر
خلاف گردش این هشت گردد	برو روزی یکی ره گشت گردد
دگر چرخ ده و دو خانه باشد	ثوابت را درو کاشانه باشد
دگر گردون که باشد جای کیوان	دگر دارد درو زاووش ایوان
دگر بهرام دارد وان دگر شید	دگر دارد بهشت آباد ناهید
دو دیگر یکی تیر و یکی ماه	تو را از حال هر نه کردم آگاه
گرفته هر یکی عقلی و جانی	به کار خویشتن هریک جهانی
یکی در ملک یزدان نیک بنگر	که اینها ملک یزدان اند یکسر
ازیشان گشت پیدا چار عنصر	زمن بشنو تو این معنی چون در
اثیر و پس هوا پس آب و پس خاک	که زادستند این هر چار ز افلاک

(ص ۵۲۱-۵۲۰)

و در ضمن قصاید می‌گوید:

۱. جامع الحکمتین، ص ۱۵۱-۱۵۰.

۲. زاد المسافرین، ص ۱۷۸.

خرد را اولین موجود دان پس نفس و جسم آنگه نبات و گونه گون حیوان و آنگه جانور گویا

(دیوان، ص ۲۷)

و در بیان این اعتقاد که صانع عالم حس نفس کل است و نه باری تعالی می گوید:

و آنرا که فلک به امر او گردد      ایزدش مگوی خیره ای شیدا  
کان بنده ایزد است و فرمانبر      مولای خدای را مدان مولا

(ص ۱۹)

و در رد بر مخالفان این اعتقاد چنین استدلال می کند:

عالم جسمی اگر از ملک اوست      چون به همه حال جهان را فناست  
و آنکه فزون آمد اگر کم شود      ملکی بس بی مزه و بی بقاست  
پس نه مقری تو که ملک خدای      هیچ نگیرد نه فزونی نه کاست  
پس نشناسی تو مرا او را همی      قول تو بر جهل تو ما را گواست  
اینکه تو داری سوی من نیست دین      مایه نادانی و کفر و شقااست  
آنکه همی گندم سازد ز خاک      آن نه خدایست که روح نماست  
این همه گر فعل خدایست پاک      سوی شما حجت ما بر شماست  
پس به طریق تو خدای جهان      بی شک در ماش و جو و لویاست  
آنکه تو دانی که چنین اعتقاد      از تو در او زشت و خطا و جفاست

(ص ۵۸)

و باز در روشنایی نامه کسانی را که بر این اعتقاد نیستند و خداوند را نه تنها آفریننده عقل، بلکه بی واسطه خالق کل هستی می دانند به صورت پرستی و کفر متهم می سازد و بر این اصل تأکید می ورزد که از واحد جز واحد صادر نمی گردد و می گوید:

نگویم صانع هفت و چهار اوست      ولیکن عقل را پروردگار اوست  
چه مقدار آفتاب و آسمان را      بدو منسوب نتوان کرد آن را  
چرا گویی زر و لعل و جواهر      ز خاک و آب و سنگ او کرد ظاهر  
نبات از گل تو گویی او برآورد      نشاید این چنین او را صفت کرد  
که روح نامیه این کار دارد      گل و شمشاد و سرو او می نگارد  
تو عقل و جان زحق دان سیمو زر چیست      مکن صورت پرستی پا و سر چیست

دگر باره تو گویی صورت ما  
مگو زین سان ازیرا کاین صنایع  
سپهر و عنصر و روح نما را  
مکن در صنع مصنوعات ره گم  
که آن جان آفرین داننده راز  
چه گویی کفر و توحیدش کنی نام  
بدین مایه خرد ای خام نادان  
اگر بر حق ازین سان ظن بری تو  
نگوید این چنین جز گبر گمراه  
خداوند جهان دانای قاهر  
همه زاب منی کرده ست پید  
شد از تأثیر اجرام و طبایع  
خدا خوانی چنین کفر است ما را  
ز جو جو زوید و گندم ز گندم  
ندارد در خدایی هیچ انباز  
خبر نیافتنه ز آغاز و انجام  
چرا خوانی همی خود را مسلمان  
ز ترسا و جهودان کمتری تو  
ازین گفتارها استغفرالله  
یکی دان و یکی زو گشت ظاهر

(ص ۵۱۸)

به نظر ناصر خسرو «نفس کلی آراینده فلک است و فلک با آنچه بر اوست از اجرام عالی، کارکنان اویند و معلولات فرودین فلک مانند اجساد و نبات و حیوان تحت تأثیر و نفوذ فلک و اجرام عالی سماوی اند، زیرا به شرف از آن کمترند»<sup>۱</sup> و «همچنانکه کالبد سرای نفس جزوی است عالم نیز سرای نفس کلی است و فعل نفس کلی. طبیعت کلی است که در حکم خادم اوست و طبیعت کلی است که طبایع را بر صورت او نگاه می دارد تا ریخته نشود و نمیرد و نپوسد و به این سبب آن را عالم طبیعت گفتند. نسبت فعلهای او که در جسم موجود است به اوست و نسبت خود او به عقل اول است که به میانجی نفس کلی در عالم جسمی برای نگهداری عالم پدید آمده است»<sup>۲</sup> و این طبیعت کلی نیز از امر باری تعالی به میانجی نفس کلی و نظر او به میانجی عقل کلی و تأیید او حاصل شده است»<sup>۳</sup> و هفت ستاره سیاره مدبران عالم اند و برای نفس کلی در حکم دست افزاری هستند برای ساختن موجودات عالم به تأیید عقل کلی «و نهایت این صنع صورت مردم

است»<sup>۴</sup>

۱. جامع الحکمتین، ص ۶۸-۷۳.

۲. همان کتاب، ص ۱۲۰.

۳. همان کتاب، ص ۱۳۴-۱۳۰.

۴. همان کتاب، ص ۲۷۹-۲۱۹.



ای هفت مدبر که برین پرده سرایید  
خوش است به دیدار شما عالم ازیرا  
سوی حکما قدر شما سخت بزرگ است  
از ما به شما شادتر از خلق که باشد  
بر نور و صور شد ز شما خاک ازیرا  
تا چند چو رفتید دگر باره برآیید  
حوران نکو طلعت و پیروزه قبايید  
زیرا که به حکمت سبب بودش مایید  
چون بودش ما را سبب و مایه شمايید  
مایهٔ صور و روشنی و کان ضیایید

(دیوان، ص ۱۲۴-۱۲۳)

«فعل این اجرام سماوی که مدبران عالم اند در چیزهایی مؤثر است که در مرتبهٔ پایستری از آنان قرار دارند و اما آنچه به شرف از اجرام عالی برتر است تأثیرات اجرام عالی اندر آن کارگر نیست و تأثیر او را سوی نفس ناطقه عاقله شریف که بر عالم و آنچه اندر اوست مطلع و محیط است و به فلک بر شود و اجرام را بشمرد و مساحت کند و سیرها و حرکت‌های ایشان را اندر یابد و هیچ حجاب مر او را باز ندارد و به گرد دریاها و زمین اندر آید بی هیچ روزگاری و بی آنک هیچ رنجی بدو رسد». راهی نیست البته ... و عنایت نفس جزوی به جسد بدانست که جسد خادم اوست و خانهٔ اوست و مرکب اوست.<sup>۱</sup> ناصرخسرو در ابیات زیرین به بیان و اثبات همین اصول پرداخته است:

ترکیب تو سفلی و کثیف است ولیکن  
صورتگر جوهر هم جوهر بود ایراک  
یک جوهر ترکیب‌دهنده است و مصور  
زنده نشد این سفلی الا که به صورت  
ور عاریتی بود برین سفلی صورت  
وان گوهر کو زنده به ذات است نمیرد  
صورتگر علوی و لطیف است بدو در  
صورت نپذیرد ز عرض هرگز جوهر  
یک جوهر ترکیب‌پذیر است و مصور  
بس صورت جان است درین جسم محقر  
ذاتی بود آن گوهر عالی را پیکر  
پس جان تو هرگز نمرد جان برادر

(ص ۱۵۹-۱۵۸)

و چنانکه ملاحظه شد ناصرخسرو تن را ترکیبی سفلی دانسته که مقرّ و خانهٔ جان علوی است و هرچند تن فناپذیر است جان که گوهری زنده به ذات است نامیرا است. در ابیات زیر نیز در خطاب به مادر فلک یا مادر طبیعت که زایندهٔ عالم

حسی و جسمی است. تنها تن خاکی را فرزند و آفریده او می‌داند که گوهر والا و شریف و علوی جان در آن خانه کرده است و چون کار او در این خانه ساخته شد آن را ترک خواهد گفت:

ای گنبد گردنده بی‌روزن خضرا	با قامت فرتوتی با قوت برنا
فرزند توایم ای فلک ای مادر بی‌مهر	ای مادر ما چون که همی کین کشی از ما
فرزند تو این تیره تن خامش خاکی‌ست	پاکیزه خرد نیست نه این جوهر گویا
تن خانه این گوهر والای شریف است	تو مادر این خانه و این گوهر والا
چون کار خود امروز در این خانه بسازم	مفرد بروم خانه سپارم به تو فردا

(ص ۲)

و در ابیات زیر ناصر خسرو ضمن بیان عقاید مختلف در باره عالم حسی و چگونگی آن، استدلال می‌کند که آنچه کرده یزدان است باقی است و آنچه زاده فلک است فانی است:

این تخت سخت و گنبد گردان سرای ماست	یا خود یکی بلند و بی‌آسایش آساست
لابد که هر کسیش به مقدار عقل خویش	ایدون گمان برد که خود این ساخته مراست
دانش گفت معدن چون و چراست این	نادانش گفت نیست که این معدن چراست
داننده فیلسوف چنین گفت در جهان	ما را ز کردگار جهان مایه عطاست
چون فیلسوف رفت عطا ماند با خدای	پیداست همچو روز که گفتار او خطاست
بخشیده خدای ز تو کی شود جدا	آنکو جدا شود ز تو بخشیده‌های ماست
از بهر گفتگوی ز کار جهان و خلق	گفتند گونه‌گون و دویدند چپ و راست
آن گفت این جهان نه فانی‌ست سرمدی‌ست	این گفت کاین خطاست جهان را ازو فناست
چون این و آن شدند جهان ماند برقرار	او بر بقای خویش و فناهای ما گواست
فانی به جان نئی به تنی ای حکیم تو	جان را فنا به عقل محال است و ناسزاست
بس چاشنی است این ز فنا و بقا تو را	گر فعل بر فنا شد بنیاد بر بقاست
باقی است چرخ کرده یزدان و شخص تو	فانی‌ست زانکه کرده این نیلگون رحاست

(ص ۸۰)

همچنانکه قبلاً ذکر شد به اعتقاد ناصر خسرو اول آفریده خدا عقل است و انسان باز پسین زایشهای عالم است و «بازگشت مردم به امر است که او علت هر دو جهان است».<sup>۱</sup>

در عقل واجیست یکی کلی  
او را به حق بنده باری دان

این نفسهای خرده اجزا را  
مرجع به دوست باز مر اینها را

(ص ۱۷)

و با در نظر داشتن این نکته است که می‌گوید: «و بدین روی گفت عیسی بن مریم علیه السلام که من همی سوی پدر خویش باز شوم و پدر من اندر آسمانست» ... یعنی نفس جزوی من همی بازگردد سوی نفس کلی که او اندر آسمان است و جهال امت او پنداشتند که همی گوید من پسر خدایم»<sup>۱</sup> و همین معنی را در دیوان چنین بیان می‌کند:

صانع و مصنوع را تو باشی فرزند  
قول مسیح آنکه گفت زی پدر خویش

پس چو پدر شوکریم و عادل و فاضل  
می‌شوم این رمز بود پیش افاضل

عاقل دانست کو چه گفت ولیکن  
رهبان گمراه گشت و هرقل جاهل

(ص ۲۴۳)

و

ای زنده شده به تو تن مردم  
ترسا پسر خدای گفت او را

زیرا که خبر نبود ترسا را  
چون گوهر خویش را ندانستی

مانا که تو پور دخت عمرانی  
از بی‌خردی خویش و نادانی

از قدر بلند نفس انسانی  
مر خالق خویش را کجا دانی

(ص ۴۱۴)

و باز می‌گوید:

شریف جان تو زین قبه کبود برون  
سخیف عقل گمان برد کو همی گوید

چنانکه گفت حکیمی یکی پدر دارد  
خدای ما به جهان در زن و پسر دارد

(ص ۵۱۵)

و از آنجا که «این عقلها که ما کسب می‌کنیم، از فرو ریختن عقل کلی بر نفوس جزوی است»<sup>۲</sup> و بازگشت ما نیز به آنجاست:

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۳۸۲.

۲. کشف‌المحجوب، ص ۲۰.

خرد آغاز جهان بود و توانجام جهان باز گرد ای سره انجام بدان نیک آغاز

(ص ۲۰۲)

اما این امر هنگامی صورت پذیر است که «نفس جزوی بر سیرت کل خویش رفته باشد اندر طلب علم و حکمت، و طاعت مر عقل را، که شرف دهنده اوست»<sup>۱</sup>.

تنت کان و جان گوهر علم و طاعت بدین هر دو بگمار تن را و جان را

(ص ۴)

ز علم و طاعت جانت ضعیف و عریان است به علم کوش و بیوش این ضعیف عریان را

(ص ۱۰)

جز که در طاعت و در علم نبود است نجات رستن از بند خداوند نه کاری ست سلیم

(ص ۳۰۰)

راست گویم علم و رزم طاعت یزدان کنم این سه چیز است ای برادر کار عقل مکتسب

(ص ۳۷)

و در نهایت علم و طاعت، پرواز از عالم سفلی و فانی را به عالم علوی و باقی میسر می سازند:

من با تو ای جسد نشینم در این سرای کایزد همی بخواند به جای دگر مرا  
آنجا هنر به کار و فضایل نه خواب و خور پس خواب و خور تو را و خرد با هنر مرا  
چون پیش من خلاق رفتند بی شمار گرچه دراز مانم رفته شمر مرا  
روزی به پر طاعت ازین گنبد بلند بیرون پریده گیر چو مرغ به پر مرا<sup>۲</sup>

(ص ۷)

۱. زادالمسافرین، ص ۳۸۸.

۲. بیت اخیر یادآور این بیت از حافظ است: «طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق/ که در این دامگه حادثه چون افتادم»، و این بیت منسوب به مولانا: «مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک/ چند روزی قفسی ساخته اند از بدنم»، و همچنین یادآور مضمون قصیده «عینیه» معروف بوعلی سیناست: «هبطت الیک من المحل الارفع- و رقاء ذات تعزز و تمتع».

## ناصر خسرو و عالم دین

دین و دنیا را بنیاد به یک کالبد است  
علم تاویل بگوید که چگونه است بنایش

(دیوان، ص ۲۲۲)

همچنان که در فصل پیش ذکر شد آرای ناصر خسرو دربارهٔ آفرینش و عالم علوی و عالم سفلی با نظر نوافلاطونیان و حکمای الهی تقریباً یکسان است، اما نکته در این است که آنچه ناصر خسرو دربارهٔ آفرینش به نظم و نثر بیان کرده و خلاصه‌ای از آن را در فصل قبل دیدیم در حقیقت در حکم مقدمه‌ای است برای منظور اصلی او، یعنی عالم دین و در نهایت اثبات حقانیت خلافت فاطمی. و اینجاست که آرای او همراه با تأویلات شگفت‌انگیز تشخص می‌یابد و از دیگر فرق اسلامی و حکمای الهی جدا می‌شود.

به اعتقاد ناصر خسرو وضع دین خدا بر مثال دنیاست: «از بهر آنک دنیا را وجود به عقل خدای است و دین را وضع به فرمان خدا.»<sup>۱</sup> و مردم باید از شناخت مراتب خلقی، یعنی دنیا به شناخت مراتب امری، یعنی دین برسند و از دنیا بر دین دلیل گیرند:

این اشارت‌های خلقی را تأمل کن به حق کاین اشارتها همی زی طاعت یزدان کنند

(ص ۱۰۶)

هر آن چیزی که در آفاق موجود است هستی را

در انفس مثل آن بنهاده ایزد سر به سر بر خوان

(ص ۳۵۶)

به اعتقاد ناصر خسرو آنچه در عالم دنیا موجود است، یعنی عقل کلی و نفس کلی وجد و فتح و خیال در عالم دین همانندهایی دارد که عبارت‌اند از رسول و وصی و امام و حجت و داعی به این ترتیب که رسول برابر است با عقل کلی و وصی برابر است با نفس کلی و امام برابر است با جد و حجت برابر با فتح و

داعی برابر با خیال و اهل استجابت برابر با مردم‌اند اندر دنیا.<sup>۱</sup> موجودات ابداعی را دو اصل است و سه فرع، عقل و نفس اصول‌اند وجد و فتح و خیال فروع‌اند، که در ظاهر شریعت به قلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل موسوم‌اند. به‌همین ترتیب برای موجودات جسمانی خلقی نیز دو اصل است و سه فرع. آبا و اُمّهات [انجم و افلاک] و طبایع اصل‌اند و معادن و نبات و حیوان فرع و باز به همین منوال برای دین نیز در عالم صغیر رسول و وصی اصل و امام و حجت و داعی فرع‌اند.<sup>۲</sup> «و چنانکه بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است ... بر آسمان دین نیز هفت نور است از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) و خداوند قیامت علی ذکره و علیهم‌السلام.»<sup>۳</sup> پیامبر خدا آفتاب عالم دین است و علم او نور بصائر است و نور بصائر در کتاب خدای است و آفتاب بصیرت‌های خلق است که «قد جائکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه و من عمی فعلیها و ما انا علیکم بحفیظ»<sup>۴</sup> (از سوی پروردگارتان برای شما نشانه‌های روشن آمد. هر که از روی بصیرت می‌نگرد به سود اوست و هر که چشم بصیرت برهم نهد به زیان اوست و من نگهدارنده شما نیستم). و چون رسول آفتاب بصیرت‌های خلق است این آفتاب را ماهی لازم است، به گواهی آفرینش دنیا، که دین بر مثال دنیاست و ماه عالم دین وصی رسول (ص) است که خداوند تأویل کتاب و شریعت است که «علم تنزیل را بشنود و نگذاشت که همچنانکه بود ازو گذشتن، چنانکه نور از آبگینه بگذشت، بل مر او را از آن مثل بگردانید و معنی آن را پدید آورد و آبگینه که جوهر سفلی بود و مصنوع مردم بود روشنایی آفتاب را توانست از حال گردانیدن، ماه توانست روشنایی آفتاب را از آنچه بر آن بود گردانیدن که ماه به جوهریت به آفتاب نزدیک بود و مبدع الهی بود نه مصنوع انسانی».<sup>۵</sup> آنگاه ناصر خسرو مردمی را که وصی پیامبر را رها کنند و امامی را به اختیار

---

۱. همان کتاب، ص ۱۵۵.

۲. همان کتاب، ص ۱۳۸.

۳. همان کتاب، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۴. سورة انعام، آیه ۱۰۴.

۵. جامع‌الحکمتین، ص ۲۰۳-۱۹۹.

خویش برگزینند چون کسی می‌شمرد که آبگینه را بر ماه برتری دهد<sup>۱</sup> و از همین رو می‌گوید:

بوحنیفه و شافعی را بر حسین و بر حسن  
چون گزیدی همچو بر شکر شخارای ناصبی  
از پس پیغمبران باشد خلیفه کو بود  
هم مبارز هم به علم اندر سوار ای ناصبی  
از علی علم و شجاعت سوی امت ظاهر است  
روشن و معروف و پیدا چون نهار ای ناصبی  
از علی مشکل نماند اندر کتاب حق مرا  
علم بویکر و عمر گو پیشم آر ای ناصبی  
زیر بار جهل ماندستی ازیرا مر تو را  
در مدینه علم و حکمت نیست بار ای ناصبی  
من ز دین در زیر بار بارور خرمابنم  
تو به زیر بیدی و بی بر چنار ای ناصبی  
راز ایزد با محمد بود و جز حیدر نبود  
مر محمد را ز ایزد رازدار ای ناصبی  
(ص ۴۶۴-۴۶۵)

چنانکه قبلاً گفته شد ناصرخسرو سلسله مراتب دین را شامل هفت منزلت می‌داند به این ترتیب:

۱) رسول یا ناطق؛ ۲) وصی یا اساس؛ ۳) امام؛ ۴) حجت؛ ۵) داعی؛ ۶) مأذون؛ ۷) مستجیب، که رسول به مانند زراست و وصی سیم و امام آهن و حجت مس و داعی ارزیر و مأذون سرب و مستجیب سیماب.<sup>۲</sup>  
اما در تعداد ناطقان و تقسیم و نام‌گذاری درجات بعد از آنان اختلاف است. گاه ناطق را شش دانسته‌اند از این قرار: «نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص) و قائم».<sup>۳</sup> و گاه به هفت ناطق قائل شده‌اند به این ترتیب: «آدم، نوح، ابراهیم، موسی،

۱. همانجا

۲. همان کتاب، ص ۱۱۰.

۳. کنزالولد، ص ۱۲۵.

عیسی، محمد (ص) و قائم<sup>۱</sup> بعضی نیز سلسله مراتب و درجات پس از ناطق را به این صورت ذکر کرده‌اند «امام، حجت، لاحق، مجتهد، مستبصر و مستجیب».<sup>۲</sup> ابو تمام داعی مراتب را از درجه مستجیب به بالا به این صورت به شعر درآورده است:

یکون فی الاول مستجیباً	حتى یصیر عالماً نجیباً
ثم یصیر داعیاً و مرشداً	لمن به حیرة الشک اهتدی
ثم یصیر بعده جناحاً	قد جعل العلم له مباحاً
لأنه یأخذ باللطیف	من حده العالم الکثیف
ثم یکون بعده اماماً	مقدساً مؤیداً تماماً

(کنزالولد، ص ۲۰۳)

که به این ترتیب درجات و مراتب عبارت‌اند از «امام، لاحق، جناح، داعی، عالم و مستجیب».

### ناصر خسرو، اسلام و ایمان

مهین نعمت ایمان‌شناس و بدان  
که ایمان ز ایزد گرامی عطاست

(دیوان، ص ۸۴)

درباره ایمان و یکی بودن آن با اسلام و اینکه اسلام چیست و ایمان چیست و آیا زیادتی یا نقصان در ایمان راه می‌یابد یا نه میان فرق مسلمین اختلاف است. اعتقاد اشاعره همچنانکه در کتاب عقاید تألیف محمد بن عمر نسفی (۴۶۱-۵۲۷) آمده است. بر آن است که «ایمان در شرع عبارت است از تصدیق به آنچه از خداوند به پیامبر (ص) آمد و اقرار به آن، اعمال زیادتی می‌پذیرند، اما در ایمان زیادتی و کمبود راه نمی‌یابد، پس اگر بنده‌ای تصدیق و اقرار کرد جایز است که بگوید من حقیقتاً مؤمنم و جایز نیست که بگوید ان شاء الله

۱. همان کتاب، ص ۲۵۵.

۲. همان کتاب، ص ۲۵۱.



مؤمنم»<sup>۱</sup> محمد بن محمد بزدوی (م. ۴۹۳) و نورالدین صابونی (م. ۵۸۰) نیز که هر دو از بزرگان متکلمان اشعری ماتریدی و از پیروان ابومنصور ماتریدی هستند معتقدند که: «ایمان اقرار و تصدیق است و هر مؤمنی مسلمان و هر مسلمانی مؤمن است»<sup>۲</sup> که این گفته شبیه و شاید مأخوذ از سخن امیرالمؤمنین علی (ع) است که «الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين و اليقين هو التصديق و التصديق هو الاقرار و الاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل»<sup>۳</sup>.

بجز کرامیه که ایمان را فقط همان اقرار مجرد شمرده‌اند.<sup>۴</sup> اشاعره عموماً تصدیق قلبی را ایمان می‌دانند. گروهی از متقدمان امامیه و بعضی از متأخرین مانند خواجه نصیرالدین طوسی نیز در یکی از اقوال خود یعنی کتاب فصول العقاید بر همین اعتقادند، جز آنکه در معنای تصدیق میان شیعه و اشاعره اختلاف است: شیعه امامیه معتقد است که تصدیق به معنای علم به معتقدات یقینی است، اما اشاعره آن را تصدیق نفسانی می‌دانند و مراد از تصدیق نفسانی آن است که مؤمن باید آنچه را که پیامبر اکرم (ص) بر آن عالم بوده و از آن خبر داده است تصدیق کند.<sup>۵</sup> و در نهایت شیعه اثنی عشریه با اعتقاد بر اینکه ایمان تصدیق به دل و اقرار به زبان و عمل به ارکان است<sup>۶</sup> می‌گویند اصول ایمان شرعی در نزد شیعه سه چیز است: «تصدیق به وحدانیت ذات خداوند تعالی و عدل در افعال او و تصدیق به نبوت انبیاء، پس از آنان به امامت ائمه معصومین علیهم السلام»<sup>۷</sup> و از حضرت هادی (ع) منقول است که «الایمان ما وقرته القلوب و صدقه الاعمال و الاسلام ما جرى به اللسان و حلت به المناكحة»<sup>۸</sup> (ایمان آن است که دل بدان آرام گیرد و

۱. عقاید نسفی، ص ۳۱.

۲. البداية من الکفاية، ص ۱۵۲؛ و اصول دین بزدوی، ص ۱۵۴.

۳. نهج البلاغه، «کلمات قصار»، شماره ۱۲۰.

۴. البداية من الکفاية، ص ۱۵۲.

۵. حقایق الایمان، ص ۵۴.

۶. همان کتاب، ص ۸۷.

۷. همان کتاب، ص ۵۵.

۸. منتهی الامال، ج ۲، ص ۳۸۴.

کارها راست شود و اسلام آن است که به زبان جاری شود و نکاح بدان حلال گردد).

برخی نیز اقرار به زبان و عمل به ارکان را از دلایل و علامات تصدیق قلبی شمرده‌اند.<sup>۱</sup> برخلاف اشاعره که معتقدند: «الایمان لایزید و لاینقص»، خواجه نصیرالدین طوسی برای ایمان مراتبی قایل است و چنین می‌گوید که «ایمان را مراتب است اول: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ، وسط: و قلبه مطمئن بالإيمان. آخر: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا، و؛ إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا، دلیل است بر اختلاف ایمان. و ایمان را نیز شرایط است: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحِثُّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا، اول انقیاد فرمان و بعد از آن رضا به قضا بعد از آن تسلیم».<sup>۲</sup>

امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان».<sup>۳</sup> (ایمان معرفت قلبی است و اقرار به زبان است.) حنبله نیز در مورد ایمان اعتقادی نظیر شیعه دارند. ابن قدامه مقدسی می‌گوید: «ایمان اقرار و شهادت دادن به زبان است و عمل به ارکان [فروع دین] و پذیرفتن مخلصانه آن در دل است و این ایمان با فرمانبرداری [یعنی عمل به واجبات و پرهیز از محرمات] افزون

۱. مصباح الهدایه، حاشیه ص ۲۸۸.

۲. تذکره آغاز و انجام، ص ۱۳-۱۲، برای اطلاع بیشتر درباره عقاید و اقوال راجع به اسلام و ایمان و حقیقت و زیادتی و نقصان آن و استنباط و تأویلات و تفسیرات، براساس آیات: «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و لم يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»، (اعراب بادیه‌نشین گفتند: ایمان آوردیم، بگو: ایمان نیاورده‌اید بگوئید که تسلیم شده‌ایم و هنوز ایمان در دلهایتان داخل نشده است.) (سوره حجرات، آیه ۱۴) و «و ما انت بمؤمن لنا و لو كنا صادقین» (تو ما را باور نخواهی داشت هر چند راست بگوئیم.) (سوره یوسف، آیه ۱۷) و «من الذين قالوا آمنا بافواههم و لم تؤمن قلوبهم» (سوره مائده، آیه ۴۱) (به زبان گفتند که ایمان آوردیم و به دل ایمان نیاورده‌اند) و «و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين» (پاره‌ای از مردم می‌گویند: به خدا و روز قیامت ایمان آورده‌ایم حال آنکه ایمان نیاورده‌اند.) (سوره بقره، آیه ۸) و نظایر این آیات رجوع شود به حقایق ایمان و البدایة من الکفایة، ص ۱۶۰-۱۴۹ و اصول دین بزدوی، ص ۱۵۷-۱۴۵ و مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۲.

۳. نهج البلاغه، «کلمات قصار»، ردیف ۲۲۲.

می‌گردد و با نافرمانی [ترک واجبات و عمل به محرمات] کاهش می‌یابد.<sup>۱</sup> قال الله تعالى «و ما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكوة و ذلك دين القيمة».<sup>۲</sup> (و فرمودند مردمان را مگر آنکه الله را پرستند، پاک می‌دارند او را دین و کردار خوش. مسلمانان پاک دینان و نماز به پای دارند به هنگام و از مال زکوة دهند و دین پاینده این است.)

خداوند عبادت خود و اخلاص دل و نمازگزاردن و پرداخت زکوة همه را از دین و جزو دین دانسته است. و پیامبر خدا (ص) فرمود که ایمان هفتاد و اند شعبه است که برترین آن گواهی به یگانگی خدا است و کمترین آن روفتن راه مسلمانان، از آنچه مایه آزار است. پس پیغمبر نیز قول و عمل را توأماً ایمان دانسته است. و قال تعالى «فزادهم ایمانا»، (ایمان آنان را افزون ساخت)<sup>۳</sup> و قال «ليزدادوا ایمانا»، (تا بر ایمان خود بیفزایند)<sup>۴</sup> و پیامبر خدا (ص) فرمود: «از جهنم بیرون است آنکه کلمة شهادت را به زبان بگوید و در دلش همسنگ دانه گندم یا دانه خردلی ایمان باشد، که در این سخن پیامبر اکرم (ص) ایمان را یکنواخت ذکر نفرموده و آن را متفاضل، یعنی یکی از دیگری بیشتر دانسته، چون گندم از خردل و خردل از ذره بزرگتر است».<sup>۵</sup>

اسماعیلیه بر این اعتقادند که هر مؤمنی مسلمان است ولی هر مسلمانی مؤمن نیست به عبارت دیگر «الایمان یشتک الاسلام و الاسلام لایشتک الایمان».<sup>۶</sup> (ایمان با اسلام مشترک است و اسلام با ایمان مشترک نیست). و ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین درباره ایمان می‌گوید: «راست گوی داشتن شونده است مرگوبیده را به آشکار و نهان ... و اسلام طاعت دیگر است، بر امید مکافات نیکی».<sup>۷</sup>

۱. لمعة الاعتقاد، ص ۱۶.

۲. سورة بینه، آیه ۵. (ترجمه از تفسیر کشف الاسرار ج ۱۰، ص ۹۷).

۳. سورة توبه، آیه ۱۳۴.

۴. سورة فتح، آیه ۴.

۵. لمعة الاعتقاد، ص ۱۶.

۶. تأویل الدعائم، ص ۵۷.

۷. ص ۹۴.

کسانی را که تنها به اقرار به زبان مسلمان‌اند، فریب خوردگان ابلیس و گمراه‌شدگان به دست رهبران کور می‌داند و می‌گوید:

به قول بنده یزدان قادرند ولیک به اعتقاد همه امت‌اند شیطان را

(ص ۹)

و

ابلیس لعین بدین زمین اندر  
یک چند به زاهدی پدید آمد  
بگشاد به دین درون در حیل  
گفتا که اگر کسی به صد دوران  
چون گفت که لا اله الا الله  
تا هیچ نماند ازو بدین فتوی  
وین خلق همه تبه شد و برزد  
هر زشت و خطای تو سوی مفتی

ذریت خویش دید بسیاری  
بر صورت خوب طیلان داری  
بر ساخت به پیش خویش بازاری  
بوده است ستمگری و جباری  
نایدش به روی هیچ دشواری  
در بلخ بدی و نه گنه‌کاری  
هر کس به دلش ز کفر تمساری  
خوب است وروا چو دید دیناری

(ص ۴۶۸)

و

هرکس رهی دگرت نمودند نو به نو  
وان گفت کت به قول شهادت عفو کنند  
گمراه گشته‌ای ز پس رهبران کور  
از یکدگر بتر به سیاهی و مظلمی  
گر تو گناهکارترین خلق عالمی  
گم نیست راه راست ولیکن تو خود گمی

(ص ۴۵۱)

ناصر خسرو عمل به ارکان را شرط ایمان می‌داند. از نظر او قول مانند رویی است پوشیده در نقاب که با عمل گشاده می‌شود و هرچند عمل صعب است، اما از قبل بوی بهشت آسان می‌شود، وانگهی مرد شناور را از آب بسیار هراسی نیست:

قول چون روی بود زیر نقاب ای بخرد  
سیم و سیماب به دیدار تو از دور یکی‌ست  
قول را نیست ثوابی چو عمل نیست بر او  
عملت کو به عمل فخر کن ای را که خدای  
گرچه صعب است عمل از قبل بوی بهشت

به عمل باید ازین روی گشادنت نقاب  
به عمل گشت جدا نفرة سیم از سیماب  
ایزد از بهر عمل کرد به آیات خطاب  
با تو از بهر عمل کرده در این وعده ثواب  
جمله آسان شود ای پور پدر بر تو صعب

قول چون یار عمل گشت مباحش ایچ به رنج      مرد چون گشت شناور نشکوهد ز عباب

(ص ۴۱)

عمل همچون نردبانی است که انسان را از چاه ژرف این جهان به بهشت عدن می‌رساند:

از تو هگرز جست نخواهم نشان و نام	من دست خویش در رسن دین حق زدم
زین چاه زشت و ژرف برین بی‌قرار بام	تدبیر آن همی کنم اکنون که بر شوم
یک پایه از صلات و دگر پایه از صیام	سوی بهشت عدن یکی نردبان کنم
از خواب و خورد بیهده تا کی کنی کلام	ای بر سر دو راه نشسته در این رباط
این جام ناتمام سرانجام کار تام	از طاعت تمام شود ای پسر تو را
در کار اگر تمام شنودستی آن پیام	ایزد پیام داد تو را کاهلی مکن

(ص ۲۶۱)

آنان که روی به طاعت نیاورده‌اند و گوش به سخن دجال پرفریب سپرده‌اند نمی‌دانند که قول و عمل راهنما به سوی بهشت است:

گوش چه داری چو عامه سوی فسانه	قصه دجال پرفریب شنودی
پس سخن اوست بانگ چنگ و چغانه	گر به سخنهاش خلق فتنه شود پاک
بر سر کوی ایستاده‌ای به بهانه	گوش تو زی بانگ اوست و خواندن او را
سوی خرابات همچو تیر نشانه	بس به گرانی روی گهی سوی مسجد

(ص ۳۹۸)

قول و عمل یا اقرار به زبان و عمل به ارکان همچون ترازویی است و مؤمن آن است که زبانه این ترازو را راست دارد:

در جسد مؤمنانه جان مغانه	مؤمنی و می خوری به جز تو ندیدم
قول و عمل ورز راست دار زبانه	قول و عمل چیست جز ترازوی دینی

(ص ۳۹۸)

گذشته از نمونه‌هایی که ذکر شد در شعر ناصرخسرو هر جا علم و عمل و قول و عمل با هم آمده است غالباً منظور اقرار به زبان و عمل به ارکان است که او آن را شرط ایمان می‌داند؛ مانند، ابیات زیر:

قول و عمل چون به هم آمد بدانک رسته شدی از تن غدار خویش  
(ص ۲۱۳)

و

خواندن فرقان و زهد و علم و عمل مونس جان‌اند هر چهار مرا  
دین چو دلم پاک دید گفت هلا هین به دل پاک بر نگار مرا  
پیش دل اندر بکن نشستگهم وز عمل و علم کن نثار مرا  
(ص ۱۱-۱۲)

### ناصر خسرو و معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب

هر کو سپر علم پیش گیرد از زخم جهان‌ش ضرر نباشد  
باقی شود اندر نعیم دائم هر چند درین ره‌گذر نباشد  
(دیوان، ص ۱۴۲)

لاهیجی در گوهر مراد دربارهٔ معاد می‌گوید: «جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقاً بر دو مذهب‌اند، یکی مذهب اکثر متکلمین و آن قول به حشر جسمانی است فقط، دویم مذهب محققین متکلمین و آن قول به معاد جسمانی و روحانی است معاً. و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قایل‌اند به معادین جمیعاً. لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و به تصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد به استقلال عقل نتوانند کرد.»<sup>۱</sup>

غزالی انکار معاد جسمانی را مخالف اعتقاد کافهٔ مسلمانان می‌داند و در جمع بین سعادت روحانی و جسمانی و شقاوت روحانی و جسمانی مانعی نمی‌بیند و تکفیر منکران معاد جسمانی را ضروری می‌داند هر چند شخصاً دست به این کار نمی‌زند.<sup>۲</sup>

۱. فصل ششم از باب چهارم از مقالهٔ سیم در «تقریر مذاهب مسلمین و قایلین به معاد جسمانی».

۲. تهافت الفلاسفه، «مسأله بیستم معاد» ص ۳۰۸-۲۸۴.

لاهیجی دربارهٔ حقیقت جنت و نار می‌گوید: «جنت عبارت از دار ثواب است و نار عبارت از دار عقاب و ثواب و عقاب جسمانی را لامحاله داری باید جسمانی. و خلاف است در اینکه جنت و نار موجودند الان یا موجود خواهند شد در روز قیامت. اکثر یر مذهب اول‌اند و بعضی از معتزله بر مذهب ثانی و حق مذهب اول است، بنابر دلالت ظواهر آیات و احادیث بر آن با عدم ضرورت تأویل.»<sup>۱</sup> به هر حال اشاعره و شیعه معتقدند که بهشت و دوزخ هم‌اکنون موجود است.<sup>۲</sup>

ناصرخسرو معتقد به معاد روحانی است و آن‌را بازگشت نفس جزوی به سوی نفس کلی می‌داند. از نظر او حشر، جمع‌شدن نفسهای جزوی است به نزدیک نفس کلی و حساب «معلوم کردن نفس کلی است مر نفسهای جزوی را بدان‌چه کرده باشند از خیر و شر، آنگاه که با اجساد بودند.» بهشت عالم ارواح است و معدن لذات و دوزخ معدن دردها و رنجها و ثواب و عقاب هر دو متوجه نفس است. «آن‌چه نفس بیابد اندر معاد خویش از لذت و شادی پس از آنکه از جسد جدا شده باشد همه ثواب است ... و آنچه نفس بیابد سپس آنکه از جسد جدا شود از اندوه و درد و رنج و پشیمانی همه عقاب است.»<sup>۳</sup>

در زادالمسافرین نیز ناصرخسرو مسائل فوق را به تفصیل و با ذکر دلایل و شواهد و تأویلات بیان می‌کند که خلاصهٔ آن چنین است: غرض صانع از تألیف نفس با جسم تشریف نفس است به تعلیم، زیرا جوهر نفس پیش ازین بی علم بود و چون رسیدن او به لذات حاصله از علم جز به تغییر و تکلیف صورت نمی‌گیرد. صانع حکیم نفس را از محل بی‌علمی و بی‌لذتی به محل لذت برد که علم و لذت را از طریق جسم درک کند. لذت ابتدا جسمی است و پس از آنکه کمال حاصل شد بدل به لذت نفسانی می‌شود. لذات نفسانی مانند میوه است که پس از برگ می‌آید و گرچه به برگ شباهت دارد اما آن نیست. لذات حسی این جهان فانی به مانند رموز و نشانه‌هایی‌اند، از لذات نفسانی آن جهان باقی و هر عاقلی که

۱. گوهرمراد، فصل دهم از باب چهارم از مقالهٔ سیم «در حقیقت جنت و نار».

۲. اصول‌الدین بزودی از اشاعره، ص ۱۷۲؛ و اعتقادات ابن‌بابویه از شیعه، ص ۹۸.

۳. جامع‌الحکمتین، ص ۹۵-۹۶.

سوی لذات نفسانی آمده است می‌داند که لذت حسی در برابر لذت عقلی مانند برگ تلخ است در مقابل میوه شیرین. اما گروهی که علم را نشناخته و لذت آن را دریافته‌اند هوسهای خویش را علم نام نهادند و از آنجا که جز خوردن و خفتن چیزی ندانستند، عالم لطیف را نیز جای خوردن و خفتن گمان بردند و به جای آنکه از برگ راه به میوه برند همان را میوه پنداشته و بدان بسنده کرده‌اند:

لذت علمی چو از دانا به جان تو رسد زان سپس ناید به چشم لذت جسمی لذید

(ص ۹۴)

پس واجب است که نفس مردم بر عدل بایستد و شریعت را که تکلیف حق است به کار بندد، بر موجب عقل و بصیرت تا به لذت الهی که نام آن بهشت است و رسولان خدا مطیعان را به آن وعده کرده‌اند برسد. و چون بازگشت هر چیز به اصل آن است بازگشت نفوس نیز به نفس کلی است نه به مکان، چنانکه جهال می‌پندارند و می‌گویند.

ناصر خسرو در پاسخ به این سؤال که آیا ممکن نبود تا صانع مردم را بدون این تدریج و ترتیب به نعمت جاوید برساند، می‌گوید که این عجز صانع نیست بلکه عجز مصنوع است، چنانکه اگر استاد دیاباف بتواند از آهن دیبای منقش بسازد دلیل بر این نیست که دیاباف استاد نیست بلکه از آن است که آهن پذیرای صنع دیاباف نیست.

در مورد معاد جسمانی ناصر خسرو معتقد به بازگشت ارواح است به اجساد پس از جدا شدن ایشان از یکدیگر به مرگ طبیعی، هم از طریق برانگیختن اجساد و زنده گردانیدن آن به وسیله ارواح و باقی گردانیدن آنها، هم بدان گونه که اصحاب تناسخ معتقدند، و هم آن چنانکه اهل ظاهر به حکم ظاهر لفظ قرآن بدان باور دارند، محال است. ثواب نفس جزوی بازگشت اوست به سوی نفس کلی به موافقت، و عقاب او بازگشت اوست سوی کل خویش به مخالفت، و عذاب آتش به جهل بر مردم واجب شود و ثواب و نعمت جز به علم واجب نیاید<sup>۱</sup>:



راحت روح از عذاب جهل در علم است از آنک

جز به علم از جان کس ریحان راحت تشکفید

(ص ۹۵)

در وجه دین نیز ناصر خسرو دو فصل را به بهشت و دوزخ اختصاص داده و به اثبات این مسأله که «دوزخ اندر حد قوت نادانی است و بهشت اندر حد قوت علم است»<sup>۱</sup> پرداخته است. آنگاه همین مطالب و استدلالها و تأویلات را به زبان شعر چنین بیان می‌کند:

گرا باشد گران امروز رفتن بر ره طاعت	گرا آید مران کس را به روز حشر میزانشا
به نعمتها رسند آنها که پیمودند ره طاعت	به شدتها رسند آنها که بشکستند پیمانشا
خداوند جهان با آتش بسوزد بد فعالانرا	برین قائم شدست اندر جهان بسیار برهانها
ازیرا ما خداوند درختانیم و سوی ما	سزای سوختن گشتند بد گوهر مغیلانشا
بدی با جهل یاراند و جاهل بدکنش باشد	نپرهیزد ز بد گرچه مقرآید به فرقانشا
نبینی حرص این جهال بذکردار را زان پس	که پیوسته همی درند بر منبر گریبانها

(ص ۲۱)

آنان که بهشت را باغی پر از خوردنیهای لذیذ دانسته‌اند در حقیقت دیوان و جاهلان‌اند که بر خدای خویش بهتان نهاده‌اند، زیرا چنین باغی که آنان مژده می‌دهند تنها شایسته امتی پرخوار است:

برین اقوال چون بیرم نگر و افعال خودسرشان

بسان نامهای زشت زیر خوب عنوانها

ز بهتان گویدت پرهیز کن و آنکه طمع را خود

بگوید صد هزاران بر خدای خویش بهتانها

اگر یک شب به خوان خوانی مرا و مژده ور گردد

به خوانی در بهشت عدن بر حلوا و بریانها

به باغی در که مرغان از درختانش به پیش تو

فرود افتند بریان و شکم آگنده بر خوانها

چنین باغی نشاید جز که پرخوار امتانی را

که بردارند بر پشت و به گردن بار گیهانها

چنین چون گفתי ای حجت که بر جهان این امت  
 فرو بارد ز خشم تو همی زانده طوفانها  
 برین دیوان اگر نفرین کنی شاید که ایشان را  
 همی امروز برگردد به نفرین تو دیوانها  
 (ص ۲۱)

مردم نادان از آنجا که درین جهان در بند خواب و خور و سیم و زرند، بهشت  
 را نیز جایی برای خواب و خور و پر از سیم و زر می‌دانند. و اگر بررسی که بهشت  
 چگونه جای خورد و برد تواند بود از سفاقت بر تو خشم می‌گیرند:  
 گر شریعت همه را بار گرانست رواست  
 بار اگر خرکشد این عامه همه پاک خرنند  
 بار از خر بنهند آخر و زینها ننه‌ند  
 زانکه اینها سوی ایزد بسی از خر بترند  
 وعده‌شان روز قضا خواب و خور و سیم و زر است  
 زانکه فتنه همه بر خواب و خور و سیم و زرند  
 (ص ۱۰۰)

و

حقیقت بجوی از سخنه‌ای علمی      فسانه چو دیوانه چون گوش داری  
 به چشمست همی مار ماهی نماید      ازیرا که از جهل سر پر خماری  
 چو از شیر و از انگبین و خورشها      سخن بشتوی خوش بگری به زاری  
 امیدت به باغ بهشت است زیرا      که در آرزوی ضیاع و عقاری  
 (ص ۴۲۷)

و

بر سر منبر سخن گویند مر اوباش را  
 از بهشت و خوردن و حوران همی زین سان کنند  
 بانگ بردارند و بخروشند بر امید خور  
 چون حدیث جو کنی بی شک خران افغان کنند

ور تو گویی جای خورد و برد چون باشد بهشت

بر تو از خشم و سفاقت چشم چون پیکان کنند

(ص ۱۰۶)

برای آنانکه در بند خواب و خور و سیم و زر نیستند، این گونه توصیفات جاهلانه از بهشت محال می نماید، زیرا اگر قرار است در بهشت کسی تشنه نباشد پس سلسبیل به چه کار می آید و اگر بنا بر این است که چیزی خریده نشود زر برای چیست؟

و آنت گوید بر سر هفتم فلک	جوی آب و باغ ناژ و عرعر است
صد هزاران خوب رویانند نیز	هر یکی گویی که ماه انور است
وانکه او را همت خورد است و خواب	این سخن زی او محال و منکر است
فکرت ما زیر این چادر بماند	راز یزدانی برون زین چادر است
این یکی کشتی است کو را بادبان	آتش است و خاک تیره لنگر است
جای رنج و اندهست این ای پسر	جای آسانی و شادی دیگر است
هر که زایزد سیم و زر جوید ثواب	بد نشان و بی هوش و شوم اختر است
گر همی چیزی نبایدمان خرید	در بهشت آنجا محال است از زر است
از نیاز ماست اینچا زر عزیز	ور نه زر با سنگ سوده همسر است
روی دنیا از نیاز ماست خوب	ور نه زشت و خشک و زرد و لاغر است
گر بهشتی تشنه باشد روز حشر	او بهشتی نیست بل خود کافر است
ور نباشد تشنه او را سلسبیل	گرچه سرد و خوش بود نادرخور است
آب خوش بی تشنگی ناخوش بود	مرد سیراب آب خوش را منکر است
در بهشت ار خانه زرین بود	قیصر اکنون خود به فردوس اندر است

(ص ۴۹-۴۸)

ناصرخسرو وعده های خداوند را درباره بهشت نعیم روحانی می داند که در ازای طاعت میسر است، اما بویی از آن بهشت روحانی به این جهان رسیده و سبب رونق و زیبایی آن شده است و خردمند آن است که آن نعیم باقی را به فریب این جهان فانی از دست ندهد:

به غریبیت همی خواند ازین جای خراب

آنکه بسرشت چنین شخص تو را زاب و تراب

آن مقدر که برانداست چنین بر سر ما  
 قوت و مستی و خواب و خور و پیری و شباب  
 وعده کردست بدان شهر غریبیت بسی  
 جامه و نعمت کان خلق ندیدست به خواب  
 آن شرابی که ز کافور مزاجست در او  
 مهر نشکسته بر آن پاک و گوارنده شراب  
 وز زنانی که کسی دست بر ایشان ننهاد  
 همه دوشیزه و همزاده به یک صورت شاب  
 تو بگویی همه کاین وعده درست است ولیک  
 نیست کردار تو اندر خور این خواب جواب  
 وعده را طاعت باید چو مقری تو به وعد  
 سرت از طاعت بر حکم نکو وعده متاب  
 زان شراب اینکه تو داری چو خلایبی ست پلید  
 زان بهشت این همه عالم چو سرائی ست خراب  
 زان همه وعده نیکو به چه خرسند شوی  
 ای خردمند برین نعمت پوسیده غاب  
 زان گزین خانه نیابی تو همی بوی بهشت  
 یار تو یافت ازو بوی تو شو نیز بیاب  
 تا به خاک اندر نامیخت چنین بوی بهشت  
 این نشد شکر پاکیزه و آن عنبر ناب  
 چون ندانی که چه چیز است همی بوی بهشت  
 شناسی ز می صاف همی تیره خلاب  
 تو بدین تیره از آن صاف بدان خرسندی  
 که به دست اندر گنجشگ و برابر است عقاب  
 چون نیابد به گه گرسنگی کبک و تذرو  
 چه کند گر نخورد شیر ز مردار کباب  
 چون که بر آرزوی ناله زیر و بم چنگ  
 کس نیارامد بر بی مزه آواز غراب

ای خردمند چه تازی ز پس سفله جهان  
 همچو تشنه ز پس خشک فریبنده سراب  
 گر عذاب آن بود ای خواجه کزو رنجه شوی  
 چون نرنجی ز جهان گرنه جهان است عذاب  
 سر به سر رنج و عذاب است جهان گر بهشی  
 مطلب رنج و عذابش چو مقری به حساب  
 طلب رنج سوی مرد خردمند خطاست  
 مشمر گرت خرد هست خطا را به صواب  
 تو چو خرگوش چه مشغول شدستی به گیاه  
 گر به سر برت عقاب است و بگرد تو کلاب  
 پند کی گیرد فرزند تو ای خواجه ز تو  
 چون رباب است به دستت در و بر سرت خضاب  
 چون سزاوار عتابی به تن خویش تو خود  
 کی رسد از تو به همسایه و فرزند عتاب  
 در خور قول نکو باید کردند عمل  
 تو ز گفتار ثوابی و به کردار عقاب  
 (ص ۴۱-۴۰)

راحت و رنج این جهان نشانه‌ای است از بهشت و دوزخ. و وجود انسان چون کشتی است که بار آن اعمال و افعال اوست، باد مقابل عمر است و محشر ساحل:

چاشنیی دان درین سرای به عاجل	راحت و رنج از بهشت خلد و ز دوزخ
کشتی او چیست این قباب اسافل	بحر عظیم از قیاس عالم عالیست
شخص تو کشتیست، عمر باد مقابل	باز جهان بحر دیگر است و مدور
هم برساندش اگرچه دیر به ساحل	باد مقابل چو راند کشتی را راست
تا به چه بار است کشتی‌ات متحمل	ساحل تو محشر است نیک بیندیش
شهره بباشد سوی شعوب و قبایل	بارش افعال توسست و آن همه فردا
بر تو چه خواند که کرده‌ای زردایل	بنگر تا عقل کان رسول خدایست
بنگر بگسستی آنچه گفتت بگسل	بنگر پیوستی آنچه گفت بپیوند
کانجا حاضر شوند مرسل و مرسل	اینجا بنگر حساب خویش به نقدی
فردا ناگه به رنج نا متبدل	تا به تغافل ز کار خویش نیفتی

## ناصر خسرو و عدل

آنروز یکی عادل است قاضی      کورا به جز از راستی قضا نیست  
 نیکی بدهد از جزای نیکی      بد را سوی او جز بدی جزا نیست

(دیوان، ص ۶۲)

مسأله عدل و چگونگی انتساب آن به باری تعالی یکی از مسائل مورد اختلاف مسلمانان است. اشعری در مقالات الاسلامیین این اختلاف را چنین بیان می‌کند: «اختلاف است در اینکه آیا خداوند همواره عادل است به دلیل آنکه جائز نیست؟ برخی می‌گویند: خدا عادل است به دلیل اثبات عدل برای او و در حقیقت همیشه چنین بوده است و گروهی گفته‌اند: نمی‌توان گفت خدا عادل است، زیرا عدل صفت فعل است، و صفت ذات نیست.»<sup>۱</sup>

اما عدل یکی از دو اصل اعتقادی مذهب شیعه و معتزله است<sup>۲</sup> و آن عبارت است از اینکه اوامر و افعال خداوند جل و علا به مقتضی و توأم با عدالت است. شیخ صدوق در کتاب اعتقادات می‌گوید: «اعتقاد ما درباره عدل آن است که حق تعالی ما را به عدل مأمور فرموده و خود معامله با ما به مافوق عدل، یعنی تفضل نموده، دلیل آن قول الهی است در قرآن که، هر که نیکی آورده، ده برابرش برای اوست و هر که بدی آورده جزا داده نمی‌شود مگر مثل همان. و عدل آن است که ثواب عمل نیک را نیک دهند به همان قدر و جزای بد را به همان قدر و جناب نبوی (ص) فرمودند که احدی داخل بهشت نمی‌شود به عمل خود، مگر به رحمت حق عزوجل.»<sup>۳</sup>

علامه کشفی در اجابة المضطربین می‌گوید: «خداوند سبحانه و تعالی عادل و متصف به عدل است به دلیل آنکه عدل عبارت است از راستی و درستی، و راستی و درستی عبارت است از منزّه بودن از کجی و نقص و قبح و مرتکب شدن امر قبیح و کجی را، و قبیح عبارت است از هر چیزی که عقل آن را کج و نقص و قبیح

۱. مقالات الاسلامیین، جزء ثانی، ص ۲۵۲.

۲. معتزله را از همین رو عدلی مذهب می‌خوانند.

۳. اعتقادات ابن بابویه، ص ۸۲.

بداند و بر او عتاب و مذمت نماید و چون محقق شد که خداوند واحد من جمیع الوجوه است و هیچ‌گونه شایبه دویی در او نیست و معلوم است که قبایح و کجیها همه از افراط و تفریط برخاسته بلکه عین آن است، پس در گفتار و کردار خداوند نقص و قباح و کجی و افراط نیست، پس او عادل است، چنان‌که فرموده است: **ان الله لا يأمر بالفحشاء**<sup>۱</sup> (خدا به زشتکاری فرمان نمی‌دهد) و **«ان الله يأمر بالعدل والاحسان»**<sup>۲</sup> (خدا به عدل و احسان و بخشش به خویشان و فرمان می‌دهد) و **«ان الله لا يظلم مثقال ذرة و ان تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه اجراً عظيماً»**<sup>۳</sup> (خدا ذره‌ای هم ستم نمی‌کند اگر نیکی باشد آن را دو برابر می‌کند و از جانب خود مزدی گرامند می‌دهد)<sup>۴</sup> علامه کشفی آنگاه می‌گوید که اعتقاد به عدل خداوند دلیل بر اعتقاد به وحدت اوست و هرکس خدای را عادل نداند کافر و مشرک است، همچنان‌که اگر منکر سایر صفات ثبوتیه خداوند مانند علم و قدرت و اراده شود. و ضرورت اعتقاد به عدل از نبوت و معاد بیشتر است، زیرا نبوت و معاد و وجوب تکلیف همه از فروع عدل است و از اینجاست که گفته‌اند: **«بالعدل قامت السموات والارضون»**<sup>۵</sup> (زمین و آسمان به عدل برپا شد). و در اینکه آیا عدل از صفات ذات است یا از صفات فعل، می‌گوید: **«و بدانکه عدل بالنسبه به ذات که ملاحظه می‌شود همان وحدت است و وحدت بالنسبه به صدور افعال که از ملاحظه می‌شود همان عدالت است، پس عدل بالنسبه به ذات او از صفات ذاتی است و ازلی است، و بالنسبه به افعال از صفات فعل است و حادث. هرچند که اظهر از مفهوم او و اظهر در السنه و اصطلاحات آن است که از صفات فعل است، لکن چون میزان و نشانه صفات فعل آن بود که بتوان فرض ذات را بدون صفت نمود، مثل متکلم که می‌توان گفت که خداوند بوده است، بدون تکلم و در عدل نمی‌توان گفت مثلاً که خداوند بوده است بدون عدل و نیز نمی‌توان گفت که نه عادل بوده است و نه**

۱. اعراف، ۲۷

۲. نحل، ۹۰

۳. نساء، ۴۰

۴. اجابة المضطرين، ج ۱، ص ۲۱۲.

۵. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۳.

غیر عادل. به جهت آنکه کلام در مرتبه واحدیت و الوهیت و مرتبه صفات است نه مرتبه احدیت که معری و خالی است از صفات و اعتبارات. پس اگر متصف به عدل نبوده باید به خلاف عدل متصف باشد، تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً»<sup>۱</sup>. ناصر خسرو همچون شیعه و معتزله به عدل معتقد است و می گوید:

ز آغاز بودش به داد آفرید      خدای این جهان را ز کتم عدم  
اگر داد کردست پس تا ابد      خدای سنت و ما بندگان لاجرم

(ص ۲۶۳)

وی به حکم عقل، اراده خداوند را منطبق بر عدل می داند که جهان را به خاطر عقل و عدل آفریده است:

عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل      جز به حکم خرد از جور به حکم که جداست

(ص ۴۷)

و:      داد خرد بده که جهان ایدون      از بهر عقل و عدل مهیا شد

(ص ۱۴۰)

و در رد اشاعره مخالف این اصل که حکام وقت نیز هستند می گوید:

در ره دین پوی بر ستور شریعت      وز علما دان درین طریق منازل  
گر تو بیری به جهد بادیّه جهل      آب تو را بس جواب و زاد مسائل  
بر ره، غولان نشسته اند حذر کن      باز نهاده دهانها چو حواصل  
دشمن عدل اند و ضد حکمت اگر چند      یکسره امروز حاکم اند و معدل

(ص ۲۴۴)

و

چون بود عدل بر آن کو نکنند جرم عذاب      زی من این هیچ روا نیست اگر زی تو رواست

(ص ۴۷)

به اعتقاد ناصر خسرو وضع دین خدای بر مثال دنیا است تا از آفرینش او بر دین دلیل گیرند و از دین او بر یگانگی او دلیل یابند،<sup>۲</sup> از این رو اعتدال ربیعی و عدل

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۴.

۲. جامع الحکمتین، ص ۱۵۲.



فروردین که گیاهان را زنده می‌کنند نشانه‌هایی این جهانی از عدل خداوندند و گرما و سرما نشانه‌ای از آنچه خداوند عادل ستمگران را وعده کرده است:

روزگار این عالم فرتوت را برنا کند  
عدل فروردین نگر تا چون همی پیدا کند  
چون به زیرش گل‌رخان چون عارض عذرا کند  
راستی در دل تو را چشم دگر بینا کند  
زان همی هریک جهان را زشت و نازیبا کند  
گاه وعده آتش سوزان و گه سرما کند  
نیست عادل هر که رغبت زی تن تنها کند  
علم مر جان را چو جان تن را همی دروا کند  
علم جانت را همی سر بر تر از جواز کند  
عدل ازیرا خاک را می سبز چون مینا کند  
با جهان گردون به وقت اعتدال اینجا کند  
زان همی بر عدل ایزد وعده دیبا کند  
چرخ گردون این نشانیها برای ما کند  
پیش تو اینجا چنین یکتای بی‌همتا کند

(ص ۱۳۶-۱۳۵)

چون به نقطه اعتدالی باز گردد روز و شب  
نرگس و گل را که ناپیدا شوند از جور دی  
ابر بارنده زیر چون دیده وامق شود  
راستی کن تا به دل چون چشم سر بینا شوی  
گرمی و سردی تو را هر دو مثال است از ستم  
مر ستمگر را نبینی کایزد عادل همی  
جانت را با تن به پروردن قرین راست‌دار  
علم جان جان تست و جان ترا علم تن است  
نان اگر مرتنت را با سر و بن انباز کرد  
عدل کن با خویشتن تا سبز پوشی در بهشت  
آنچه ایزد کرد خواهد با تو آنجا روز عدل  
دشت دیبا پوش گردد ز اعتدال روزگار  
این نشانیها تو را بر وعده ایزد گواست  
کار دنیا را همی همتای کار آن جهان

و

با فصل ز مهریر معادا شد  
ناقص چو کفرو تیره چو سودا شد  
رخشنده روز ز اهل تولی شد  
پر نور نفع و خیر ازیرا شد  
واکنون چرا چو خاطر دانا شد  
اندر حمل به عدل توانا شد

خورشید چون به معدن عدل آمد  
افزون گرفت روز چو دین و شب  
اهل نفاق گشت شب تیره  
گیتی به سان خاطر بی‌غفلت  
چون بود تیره همچو دل جاهل  
زیرا که سید همه سیاره

(ص ۱۴۰)

ناصرخسرو در ابیات زیر همان‌گونه که روش کلی اوست سؤالاتی را مطرح می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که شناختن عدل خداوند و اقرار به آن کار همه کس نیست و تنها انبیا و حکیمان می‌توانند با همه رنج و راحت و کمی و بیشی که در جهان است به اصل عدل پی برند:

خالد بر بستر خز است و بز  
این یکی آلوده تن و بی‌نماز  
این بد چون آمد و آن نیک چون  
وانکه برین گونه نهاد این جهان  
با همه کم بیش که در عالم است  
مردم اگر نیک و صواب‌ست و خوب  
چیست جواب تو بیاور که این  
ترسم کافران به عدل خدای  
دیدن و دانستن عدل خدای

جعفر در آروزی بوریاست  
وان دگری پاکدل و پارساست  
عیب در این کار چه گویی کراست  
زین همه پرخاش مرا را چه خواست  
عدل نگویی که در اینجا کجاست  
کزدم بد کردن زشت و خطاست  
نیست خطا بل سخن بی‌ریاست  
از تو به‌حق نیست ز بیم قفاست  
کار حکیمان و ره انبیاست

(ص ۵۷)

آنگاه در قصیده‌ای دیگر پرسشهای راجع به رنج و راحت و کمی و بیشی در جهان را چنین پاسخ می‌گوید:

کسی که داد بر اینگونه خواهد از یزدان  
ببین که بهره آن پادشا ز نعمت خویش  
نه هرچه هست مرا را همه تواند خورد  
کسی که جوی روان است ده به باغش در  
گرت نداد حشم تو غم حشم نخوری  
زیانت داد و دل و گوش و چشم همچو امیر  
کنی پسند که بی‌چشم و گوش بنشینی  
به جان خلق برآمد پدید عدل خدای  
اگر پسند نیاید تو را بدان کاین عدل

بدان که راه دلش در سبیل داد کم‌ست  
چو بهره تو ضعیف از طعام یک شکم‌ست  
ز نان خویش ترا بهره زان او چه کم‌ست  
بوقت تشنه، چو تو بهره زانش یک نخم‌ست  
غم حشم همه بر جان اوست کش حشم‌ست  
نشان عدل خدای ای پسر در این نعم‌ست  
به‌جای آنکه خداوند ملکت عجم‌ست  
نه بر تن و درم و مال کان همه صنم‌ست  
هزار بار نکوتر ز تخت و ملک جم‌ست

(ص ۸۹-۸۸)

ناصر خسرو، علم و علم‌ائمه

شکر آن خدای را که سوی علم و دین خویش  
ره داد سوی رحمت و بگشاد در مرا

(دیوان، ص ۷)

اینکه هیچ شاعری به اندازه ناصر خسرو درباره دانش و ارزش آن سخن نگفته

است و مردمان را به جستن آن فرا نخوانده، سخنی است مشهور و قولی است که جملگی بر آن‌اند. اما باید در نظر داشت که منظور ناصرخسرو از علم، علوم رایج زمان مانند دبیری و شعر و احیاناً طب و نجوم نیست، بلکه علم تأویل است که از طریق پیامبراکرم (ص) به ائمه (ع) و پس از آنان به خلفای فاطمی رسیده است. در ابیات زیر ناصرخسرو ضمن بیان این اعتقاد دبیری و شاعری را نه تنها پیشه‌هایی برای اندوختن راحت و متاع این جهانی می‌شمارد، بلکه به‌خصوص شاعری را تا حد خنیاگری فرو می‌آورد:

اگر تو ز آموختن سر نتابی	بجوید سر تو همی سروری را
بسوزند چوب درختان بی‌بر	سزا خود همین است مری بری را
درخت تو گر بار دانش بگیرد	به‌زیر آوری چرخ نیلوفری را
نگر نشمری ای برادر گزافه	به دانش دبیری و نه شاعری را
که این پیشه‌هاییست نیکو نهاده	مرا الفغدن راحت این سری را
بلی این و آن هر دو نطق است لیکن	نماند همی سحر پیغمبری را
چو کبک دری باز مرغ است لیکن	خطر نیست با باز کبک دری را
پیمبر بدان داد مر علم حق را	که شایسته دیدش مرین مهتری را
به هارون ما داد موسی مر آن را	نبود است دستی بدان سامری را
ترا خط قید علوم است و خاطر	چو زنجیر مر مرکب لشکری را
تو با قید بی‌اسب پیش سواران	نباشی سزاوار جز چاکری را
ازین گشته‌ای گر بدانی تو بنده	شنه هندی و میر مازندری را
اگر شاعری را تو پیشه گرفتی	یکی نیز بگرفت خنیاگری را
تو درمانی آنجا که مطرب نشیند	سزد گر ببری زبان جری را

(ص ۱۴-۱۳)

در ابیات زیر نیز ناصرخسرو دین و علم دین و تأویل قرآن را مایه برتری و سروری می‌داند و شعر و ادب و نحو را خس و سنگ و سفال و پیشه‌هایی همانند حلاجی و درزیگری و رسن تابی می‌شمارد:

بر خلق جهان فضل به دین جوی ازیراک	دین است سر سروری واصل معالی
دین فخر تو است و ادب و خط و دبیری	پیشه‌ست چو حلاجی و درزی و کبالی

شعر و ادب و نحو خس و سنگ و سفال اند  
معنی قران روشن و رخشان چو نجومست  
بر ظاهر امثال مرو کت نفزاید  
وایات قران زر و عقیق است و لالی  
امثال درو تیره و تاری چو لیالی  
نزد عقلا جز همه خواری و نکالی

(ص ۴۱۱)

و

هست به سوی تو همانا چنانک  
فضل به شعر است تو گویی مگر  
فضل اگر تازی بودی و شعر  
راوی تو همبر مقریستی  
داندی ار مغزش صافیستی  
فضل به تأویل قرانست و مرد

(ص ۴۸۶-۴۸۷)

ناصر خسرو پس از تحقیر دبیری و شاعری، برتری آدمی را در دانستن راز جهان و آگاهی بر علت وجود افلاک و خاصیت عناصر می داند. همچنانکه در مبحث «عالم دین» ذکر شد، این آگاهی و علم باید برای شناختن چگونگی عالم دین به کار رود:

فخر چه داری به غزلهای نغز  
این نبود فضل و نیابی بدین  
فخر تو آن است که دانی که چیست  
جز که فرومایگی و چاکری  
آب درو و آتش و خاک و هوا  
علت این گنبد نیلوفری  
هر که ازین راز خبر یافت است  
از چه فتادند درین داوری  
مدح و دبیری و غزل را نگر  
گوی ربودست به نیک اختری  
دفتر بفگن که سوی مرد علم  
علم نخوانی و هنر نشمری  
بی خطر است آن سخن دفتری

(ص ۴۱۳)

اما در چگونگی کسب علم دین یا تأویل اسماعیلیه معتقدند که «خرد را با علم کی امر ایزدست یکی شدن دیگرست و آن فروریختن تأیید است بر دلهای گزیدگان و بندگان ایزد و این علم محض است کی بدان مخصوص باشند پیغمبران و وصیان و امامان. و آن شناختن چیزهاست از پس پیغمبران از بودنها و

گردشها — کی در نتوان یافتن به شناختن حرکات سیارگان و بروج — و شناختن آنچه ایشان را به کار باید در سیاست امت — کی در نتوان یافت به شناختن سیاست ملوک، و این علوم کی بدین حقایق بکار باید علم محض خوانند، و در آمیخته نیست این علم به چیزی از دلیل گرفتن کی آن راه علوم است البته، و نه آن علم است کی عالمان این جهان به دلیلی از دلیلهای برو رسند. پس علم محض کی درآمیخته نبود به چیزی دیگر نسزد مگر ایزد را. از اینجا واجب آمد کی عقل اول یکی گشت با علم ایزد، پس فرو ریخت بر دل گزیدگان از پیغمبران نور تأیید محض تا ایشان بدان علم تأیید راه معاش و معاد مردم پدیدار کردند.»<sup>۱</sup>

پس مردمان باید علم را از جایگاه آن بجویند و به اعتقاد ناصرخسرو جایگاه علم نیست، مگر پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و در نهایت خلفای فاطمی و «حجتان دست رحمان از امام روزگار»:

گر به دنیا درنبینی راه دین	در ره دانش نیلفنجی کمال
بی‌گمان شو زانکه ناید حاصلی	زین سرای پر خیالت جز وبال
قال اول جز پیمبر کس نگفت	وانگهی زی آل او آمد مقال
جز که زهره و علی و اولادشان	مر رسول مصطفی را کیست آل
صف پیشین شیعیان حیدرند	جز که شیعت دیگران صف النعال
حبل ایزد حیدر است او را بگیر	وز فلان و بوفلان بگسل حبال
بی‌خطر باشد فلان با او چنانک	پیش زرگر بی‌خطر باشد کلال
تا نبودم من به حیدر متصل	علم حق با من نمی‌جست اتصال
همچو این تاریک رویان روی من	تیره بود و تارفام و بی‌صقال
چون به من بر تافت نور علم او	روی دین را خالم اکنون خوب خال

(ص ۲۴۰)

قرآن سرای علم است و دربان این سرای آن دانایی است که روز حشر کافر و مسلمان به پدر و جدّ او خواهند گروید:

بقا به علم خدا و رسول قرآن است	سرای علم و کلید و در است قرآن را
اگر به علم و بقا هیچ حاجت است ترا	به‌سوی در بشتاب و بجوی دربان را
در سرای نه چوب است بلکه دانایی است	که بنده نیست ازو به خدای سبحان را

به جد او و پدر جمله باز باید گشت  
مرا رسول رسول خدای فرمان داد  
به روز حشر همه مؤمن و مسلمان را  
به مؤمنان که بدانید قدر قرآن را

(ص ۱۰)

امثال قرآن به مانند قفل اند و کلید این قفل در دست آل رسول است و آنها که  
عاقل اند گشایش مشکلات قرآن را از آل مصطفی می جویند:

بر علم مثل معتمدان آل رسولند  
قفل است مثل گرتو نپرسی ز کلیدش  
راحت ننماید سوی آن علم جز این آل  
بر علت چهل است تو را اکحل و قیفال  
آسان نشود بر تو نه امثال و نه احوال  
تکیه زده ای خیره بر آن خشک شده نال  
کس بند خدایی به سگالش نگشاید  
با بند خدائی میخ و بیهده مسگال

(ص ۲۴۶)

و

مرا ترا در حصن آل مصطفی باید شدن  
خانه های علم یزدان اند ایشان زین قبل  
تا ز علم جد خود بر سرت در افشان کنند  
گرد ایشان عاقلان همواره می جولان کنند

(ص ۱۰۶)

آنگاه با استناد به حدیث نبوی «انا اقاتل علی تنزیل القرآن و علی یقاتل علی تأویل»  
(من براساس نص ظاهر قرآن می جنگم و علی به مقتضای معانی باطنی آن)، می گوید:

معذن علم علی بود به تأویل و به تیغ  
هرکه در بند مثل های قرآن بسته شده است  
مایه جنگ و بلا بود و جدال و پرخاش  
نکند جز که علی کس ز چنان بند ره اش  
چون کر و کور بماند بکند چهل سزاش  
ای برادر قدر حاکم عدل است و قضاش  
تیغ و تأویل علی بر سر امت یکسر  
مایه خوف و رجا را به علی داد خدای

(ص ۲۲۱)

و با استناد به حدیث مشهور «انا مدینه العلم و علی بابها»<sup>۱</sup> (من شهر علمم و علی  
در آن شهر است)، می گوید:

این همه رمز و مثلها را کلید  
گر به خانه در ز راه رد شوند  
جمله اندر خانه پیغمبر است  
این مبارک خانه را در حیدر است  
(ص ۴۹)

و

در بود مر مدینه علم رسول را  
گر علم بایدت به در شهر علم شو  
زیرا جز او نبود سزای امانتش  
تا بر دلت بتابد نور سعادتش  
(ص ۲۱۵)

و

مر حکمت را خوب حصار یست که او را  
پیغمبر ید شهر همه علم و بران شهر  
این قول رسول است و در اخبار نوشتست  
دانا ست همه بام و زمین و در و دیوار  
شایسته دری بود و قوی حیدر کرار  
تا محشر از آن روز نویسنده اخبار  
(ص ۱۹۳)

و

شهر علوم آنکه در او علی ست  
هر چه جز از شهر بیابان شمر  
روی به شهر آر که این است روی  
هر که نتابد ز علی روی خویش  
مسکن مسکین و مآب و متاب  
بی برو بی آب و خراب و بیاب  
تا نفریبت ز غولان خطاب  
بی شک از او روی بتابد عذاب  
(ص ۳۹)

و با توجه به حدیث مشهور «اطلبوا العلم ولو بالصین»<sup>۱</sup> چین را به خلیفه فاطمی  
تأویل می‌کند:

بفرمود جستن به چین علم دین را  
شنیدم ز میراث دار محمد  
دلم دید میری که بنمود ز اول  
سخنهای چون انگبین محمد  
محمد شدم من به چین محمد  
به حیدر دل پیش بین محمد  
(ص ۱۰۳)

و

هیچ شنیدی که چه گفته رسول  
گفت بپاید که بجویی تو علم  
خانه اسرار خدای است امام  
تا تو نگیری رسن عهد او  
عقل چو نامش بنویسی ز فخر  
علم کجا باشد جز نزد او  
هر که سوی حضرت او کرد روی  
از رهی و حجت او خوان بر او

(ص ۳۵۰)

به این ترتیب این علم ائمه و به عبارت دیگر علم تأویل است که  
جانهای بیمار از جهل را شفا می بخشد و طرب و شادی حقیقی به همراه  
دارد:

علت جهل چو مر جان تو را رنجه کند      داروی علم خور ایرا که به علم است شفاش

(ص ۲۲۲)

و

علم و حکمت را طلب کن گر طرب جویی همی  
تا به شاخ علم و حکمت پر طرب یابی رطب

(ص ۳۶)

و همچنین برای دست یافتن به این علم است که ناصر خسرو چون و چرا را ضروری  
می داند، چون و چرایی که به اعتقاد ناصر خسرو او را پاکتر از زر از آتش بیرون  
می آورد و بدمذهبان را به جای خویش می نشاند و گیتی را بر جاهلان تنگ  
می گرداند:

من برون آیم به برهانها ز مذهبهای بد      پاکتر زان کزدم آتش برون آید ذهب

(ص ۲۶)



چون و چرا بجوی که بر جاهل گیتی چو حلقه تنگ ازینجا شد

(ص ۱۴۰)

چون و چرایی که زاده عقل است و نشانه کمال و انسان را از دیگر جانوران ممتاز می‌سازد:

بی‌دانش آمدی و در اینجا شناختی

کاین چیست وان چه باشد و این چون و آن چراست

چون و چرا نتیجه عقل است بی‌گمان

چون و چرا ز جانوران جز تو را که راست؟

(ص ۸۰)

این جستجوی ناصرخسرو در طلب دین حق و راه درست و این چون و چراهای او یادآور جستجوها و اندیشه‌های برزویه طبیب است، آنجا که در «بیابان تردد و حیرت» سرگردان است و به ضرورت مصمم می‌شود که علمای دین از هر صنف را ببیند و از اصول و فروع معتقد ایشان استکشاف کند تا به یقین صادق پای جای دلپذیر به‌دست آرد.<sup>۱</sup> اما سرانجام در حالی که برزویه طبیب صواب خود را در ملازمت اعمال خیر که زبده همه ادیان است و اقتصار بدانچه ستوده عقل و پسندیده طبع است می‌یابد،<sup>۲</sup> ناصرخسرو راه راست را در پیروی از خلیفه فاطمی می‌داند و دیگران را نیز به آن راه فرا می‌خواند:

وانچ از قرانش نیست گوا عالم	رازی خداییست نهان ز اعدا
تاویلش از خزانه آن یابی	کز خلق نیست هیچ کشش همتا
فردی که نیست جز که به جد او	امید مر تو را و مرا فردا
چون و چرا ز حجت او یابد	برهان ز کل عالم و از اجزا
چون و چرای عقل پدید آید	بی‌عقل نیست چون و نه نیز ایرا

۱. کلیله و دمنه، ص ۴۸.

۲. کلیله و دمنه، ص ۵۰.

ای بی‌خرد چو خر ز چرا هرگز  
چون و چرا عدوی تو است ایرا  
چون طوطیان شنوده همی گویی  
ور پرست ز قول بگویی کاین  
پیغمبری ولیک نمی‌بینم  
نظمی ست مر نظام‌پذیری را  
چون از نظام عالم نندیشی  
خوشبوی هست آنکه همی ازوی  
و آن چیز خوش بود به مزه کایدون  
وز خاک مشک بوی چرا گیرد  
دانش بجوی اگر ت نبرد از راه  
وز بابهای علم نکو در رس  
حجت تراست رهبر زی او پوی

(ص ۳۰-۲۹)

این چون و چراجویی ناصرخسرو تنها جنبهٔ ثبوتی ندارد و برای بیان اطمینان قلبی خویش نیست، بلکه در جهت اثباتی و مقصود آن مجاب کردن مخالفان و دعوت دیگران به مذهب خویش است، زیرا «نخستین کار اسماعیلیان در تبلیغ آن بود که مدعو را با سؤالاتی دربارهٔ حقایق علم و دین به تنگنا می‌افکندند و آن‌گاه خود برای مجذوب‌کردن او به جواب دادن مبادرت می‌کردند».<sup>۱</sup>

ناصرخسرو در قصیده‌ای به مطلع

ای خوانده بسی علم و جهان گشته سراسر تو بر زمی و از برت این چرخ مدور

(ص ۱۷۲)

به تفصیل به لزوم جستن چون و چرا و اینکه چگونه چون و چرا او را از علت جهل شفا داده و چراغ هدایت فراراه نهاده است می‌پردازد و می‌گوید پس از آنکه برای پرسشهای خود از شافعی و مالکی و حنفی جوابی نیافتم و آنان را در برابر چون و

چراهای خود عاجز ساختم و از پارسی و تازی و هندو و ترک و سندی و رومی و عبری نیز پاسخ درستی نشنیدم راه سفر در پیش گرفتم تا:

اجرام فلک بنده بد آفاق مسخر  
آبش غسل صافی ماننده کوتر  
باغی که درو نیست جز از عقل صنوبر  
نه بافته ماده و نه بافته نر  
اینجا بطلب حاجت وزین منزل مگذر  
گفتا مبر انده که بشد کانت گوهر  
هم در گرانمایه و هم آب مطهر  
لا بلکه بهشت است پر از پیکر دلبر  
از گفتن با معنی وز لفظ چو شکر  
منگر به درستی تن وین گونه احمر  
وز درد نیندیشم و ننیوشم منکر  
بر من بکن آن علت مشروح و مفسر  
از علت تدبیر که هست اصل مدبر  
وز قادر پرسیدم و تقدیر و مقدر  
چون شاید تقدیم یکی بر دو دیگر  
محتاج غنی چون بود و مظلّم انور  
وز علت تحریم دم و خمر مخمر

(ص ۱۷۲)

کاین پنج نماز از چه سبب گشت مسطر  
از حال زکات درم و زر مدور  
این از چه مخمس شد و آن از چه معشر  
چون برد برادر یکی و نیمی خواهر  
چون است غمی زاهد و بی رنج ستمگر  
یک کافر شادان و دگر کافر غمخور  
مکفوف همی زاید و معلول ز مادر  
خرسند نگردهد خرد از دیده اعور  
از حجت خواهیم که براهیخی خنجر  
هرکس که زیادت کندش هست مخیر

روزی برسیدم به در شهری کان را  
صحراش منقش همه ماننده دیبا  
شهری که درو نیست جز از فضل منازل  
شهری که درو دیبا پوشند حکیمان  
شهری که من آنجا چو رسیدم خردم گفت  
رفتم بر دربانش و گفتم سخن خویش  
دریای محیط است درین خاک معانی  
این چرخ برین است پر از اختر عالی  
رضوانش گمان بردم چون این بشنیدم  
گفتم که مرا نفس ضعیف است و نژد است  
دارو نخورم هرگز بی حجت و برهان  
گفتا مبر اندوه من اینجای طبیبم  
از اول و آخرش بپرسیدم و آنگاه  
از جنس بپرسیدم و از صنعت صورت  
کاین هر دو جدا نیست ز یکدیگر دانم  
از صنعت این جنبش و روز و شب کزوی  
از حال رسولان و رسالات مخالف

آنگاه بپرسیدم از ارکان شریعت  
وز روزه که فرمودش ماه نهم از سال  
وز خمس پی عشر چنوبی که دهند آن  
وز علت میراث و تفاوت که درو هست  
وز قسمت ارزاق بپرسیدم و گفتم  
یک زاهد رنجور و دگر زاهد بی رنج  
بینا قوی و چون زید این دیگر و آن باز  
ایزد نکند جز که همه داد ولیکن  
من روز همی بینم و گویی تو شب است این  
گویی به فلان جای یکی سنگ شریف است

آزر به صنم خواند مرا و توبه سنگی  
 دانا گه بگفتمش من این دست به برزد  
 گفتم بدهم داروی با حجت و برهان  
 زافاق و زانفس دو گوا حاضر کردش  
 راضی شدم و مهر بکرد آنگه دارو  
 چون علت زایل شد و بگشاد زبانم  
 از خاک مرا بر فلک آورد چو یاقوت  
 دستم به کف دست نبی داد به بیعت  
 دریا بشنیدی که برون آید ز آتش  
 خورشید تواند که کند یاقوت از سنگ  
 یاقوت منم اینک و خورشید من آنکس

امروز مرا پس به حقیقت تویی آزر  
 صد رحمت امروز به این دست و به آن بر  
 لیکن بنهم مهری محکم به لبث بر  
 بر خوردنی و شربت من پیر هنرور  
 هر روز به تدریج همی داد مزور  
 مانند معصفر شد رخسار مزعفر  
 چون خاک بدم هستم امروز معنبر  
 زیر شجر عالی پر سایه و مثمر  
 روبه بشنیدی که شود همچو غضنفر  
 کز دست طبایع نشود نیز مغیر  
 کز نور وی این عالم تاری شود انور

(ص ۱۷۶-۱۷۵)

در ابیات زیر ناصر خسرو بیان می‌کند که چگونه در راه نیل به دانش حقیقی انواع  
 و اقسام دانشها را از توقعات کسری تا نجوم و مجسطی و موسیقی و داروشناسی  
 و هندسه خوانده، اما در هیچ علمی (مگر از دعوت آل پیمبر) شفای جان نیافته  
 است:

سر اندر جستن دانش نهادم  
 نه حق را باز پس هشتم ز باطل  
 چو باطل را نیاموزی ز دانش  
 که داند قدر سنبل تا نبیند  
 به هر نوعی که بشنیدم ز دانش  
 بخواندم پاک توقعات کسری  
 که داند از مناطیقی که تا چیست  
 گه اندر علم و اشکال مجسطی  
 گهی اقسام موسیقی که هر کس  
 گهی الوان احوال عتاقیر  
 همان اشکال اقلیدس که بنهاد  
 نماند از هیچگون دانش که من زان  
 نه اندر کتب ایزد مجملی ماند  
 ز بس چون و چرا کاندر دلم خاست

نکردم روزگار خویش بنی بر  
 بکردم فرق از معروف منکر  
 ندانی قیمت حق ای برادر  
 برسته همبرش سعدان و کنگر  
 نشستم بر در او من مجاور  
 بخواندم عهد کیکاوس و نوذر  
 سماک و فرقدان و قطب و محور  
 که چون رانم برو پرگار و مسطر  
 پدید آورد بر الحان پیکر  
 که چه گرمست ازان چه خشک و چه تر  
 ارسطالیس استاد سکندر  
 نکردم استفادت بیش و کمتر  
 که آن نشنیدم از دانا مفسر  
 رسید از خیرگی جانم به غرغر

شفای جان ندیدم هیچ دانش  
بر ایشان باز بستم خویشان را  
مرا توحید و ایمان است و قرآن  
یقین گشتم به آیات و به معقول  
کسی گر خوار گیرد راه دین را  
مگر از دعوت آل پیمبر  
شدم مسعود بر شیطان مظفر  
به دین احمد مختار و حیدر  
که باشد منبعث و میزان و محشر  
برد فردا پشیمانی و کیفر

(ص ۱۸۵)

هرچند این اطاعت محض و پیروی مطلق از خلفای فاطمی و داعیان ایشان خود  
سخت‌ترین نوع تقلید است. ناصر خسرو آن را تقلید به‌شمار نمی‌آورد و نام تعلیم بر  
آن می‌نهد و در رد تقلید می‌گوید:

مپذیر قول جاهل تقلیدی      گرچه به نام شهرة دنیا شد

(ص ۹۴۰)

تقلید نپذیرفتم و حجت ننهفتم      زیرا که نشد حق به تقلید مشهر

(ص ۱۷۴)

و در نکوهش و رد اصحاب قیاس و رخص و تفسیر و حدیث و سنت تقلیدی  
می‌گوید:

ای خداوند این کبود خراس  
که به آل رسول خویش مرا  
تا متابِع بوم رسول تو را  
داد من بی‌گمان به حق بدهی  
وز گروهی که با رسول و کتاب  
این ستوران کرده در گردن  
من چه کردم اگر بدان جاهل  
با نبوت چه کار بود او را  
لاجرم امتش به برکت او  
دو مخالف بخواند امت را  
برده گشتند یکسر این ضعفا  
به خراسی کشید هر یکشان  
بر تو از بنده صد هزار سپاس  
برهاندی ازین رمة نسناس  
نروم با مراد خویش و قیاس  
روز حشر از نبیره عباس  
فتنه گشتند بر یکی فرناس  
رسن جهل و سلسله وسواس  
نفرستاد وحی رب الناس  
چو برفت از پس رسن کرباس  
کوفتستند نام خویش بقاس  
چون دو صیاد صید را سوی داس  
وان دو صیاد هر یکی نخاس  
که سزاوارتر ز خر به خراس

هرچه کان گفت لایجوز چنین      آن دگر گفت عندنا لایباس  
اینت مسکر حرام کرد چو خوک      وانت گفتا بجوش و پرکن طاس  
دو مخالف امام گشتستند      چون سپید و سیاه و خز و پلاس  
(ص ۲۰۶-۲۰۷)

از نظر ناصر خسرو مردم بر دو دسته‌اند: حکیم و خردمند و مفید یا جاهل و اهل تقلید و قیاس:

ای خردمند گمان بر که جهان خوب درختی‌ست  
که بر او اهل خرد خوشمزه و بوی شمارند  
بل کشاورز خدای‌ست و در او کشت حکیمان  
و ندر و این جهلاشان مثلاً چون خس و خارند  
جز که آزار و خیانت نشناسند ازیرا  
به بدی فعل چو ماران و چو موشان به شمارند  
گر بیابند ز تقلید حصاری به جهالت  
از تن خویش و سر این حکما گرد برآرند  
(ص ۱۰۴-۱۰۵)

پس باید از این سپاه دیوان بر حذر بود و سوی آل نبی پناه آورد که حصار مؤمنان‌اند:

ای برادر به حذر باش ز غرقه به میاشان      زانکه این قوم یکی بحر بی‌آرام و قرارند  
سوی آل نبی آی از سپه دیو که ایشان      مؤمنان را ز جفای سپه دیو حصارند  
(ص ۱۰۵)

دین مانند دبستانی است و امت کودکان این دبستان‌اند و معلم این دبستان رسول و آل اویند و کسی جز این معلمان از رازها و اشارات و امثال قرآن آگاه نیست، پس از طریق رأی و قیاس نمی‌توان به آگاهی نایل شد:

بر مراد خویشتن گویی همی در دین سخن      خویشتن را شفته گشتی تکیه کردی بر هوا  
دین دبستان است و امت کودکان پیش رسول      در دبستان است امت ز ابتدا تا انتها  
گر سرودی بر مراد خویش گوید کودکی      جز که خواری چیز ناید ز اوستادش جز جفا  
حجتی بذیر برهانی ز من زیرا که نیست      آن دبیرستان کلی را جز این جزوی گوا  
مادر فرقان چه دانی تو که هفت آیت چراست      یا شهادت را چرا همراه کردستند لا

بر قیاس خویش دانی هیچ کایزد در کتاب  
 و رزنامیکرد چون کس نیست از روی قیاس  
 وز قیاس تو رسول مصطفی مردم بود  
 وز قیاس تو پرنده چون به پر پرد همی  
 وز قیاست بوریا گر همچو دیاباف و پس  
 بیش ازین ای فتنه گشته بر قیاس و رای خویش  
 نیستی آگه چه گویم مر ترا جز من همانک  
 از چه معنی خون دو زن کرد مردی را بها  
 هر دو را کشتن چو یکدیگر چرا آمد جزا  
 زآنکه مردم بود همچون تو رسول مصطفی  
 پر دارد نیز ماهی چون نپرد در هوا  
 قیمتی باشد به علم تو چو دیبا بوریا  
 کردمی ظاهر ز غیبت گر مرا کردی کرا  
 عامه گوید نیستی آگه ز نرخ لوبیا

(ص ۲۴-۲۵)

و باز در روشنایی نامه در نکوهش تقلید و قیاس و ضرورت تأویل چنین می‌گوید:

چه گویی کاین روایت می‌کند زان  
 ذری بر تو خواهد زین گشودن  
 سراسر پر ز تمثالست تنزیل  
 صدف داری تو گفستی ترک گوهر  
 طلب کن اصل برهان و دلایل  
 شاید شد به اندک مایه راضی  
 زبیر از خالد و خالد ز عثمان  
 نه معنی خواهدت زین رو نمودن  
 تو زو تفسیر خواندستی نه تأویل  
 عرض دیدی نکردی یاد جوهر  
 کز و روشن شود رمز اوایل  
 که داری یاد قول اهل ماضی

(ص ۵۳۳)

ناصر خسرو هر چند در نکوهش تقلید داد سخن می‌دهد، اما از آنجا که به اعتقاد اسماعیلیه معرفت حق تعالی با عقل و فکر دشوار است و میسر نمی‌شود مگر به تعلیم معلم صادق<sup>۱</sup>، تقلید را در توحید واجب می‌شمارد و در ردّ معتزله که معتقدند: «تقلید اندر توحید باطل است چه اگر تقلید حقّ بودی، تقلید آنک گوید: عالم قدیم است همچو تقلید آنک گوید: عالم مُحدث است روا بودی»<sup>۲</sup>. ناصر خسرو چنین می‌گوید که: «قول دهریان و اینکه می‌گویند عالم قدیم است بنا بر عادت است نه به تقلید و بت پرستان بر عادت بودند نه بر تقلید، ازین پیغامبران کسی خلق را بت پرستیدن تقلید نکردست، بل از پیغامبران تقلید دین خدا را بودست اندر گردن خلق و هرکه امروز بر ظاهر دین اسلام است بی‌آنکه بداند چرا این دین حق است و

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. جامع‌الحکمتین، ص ۵۹.

توحید بی تشبیه و تعطیل دارد او بر عادت مقلدان پیشین است و متابع مقلد مقلد باشد و این محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند و هرکه تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد.<sup>۱</sup>»

### ناصر خسرو، امامت و تعلیم

سر بر زمین به سجده نهاده است بی رکوع  
آن‌گونه ز اوصیا به‌سوی انبیا شده‌است

(دیوان، ص ۵۲)

در الفهرست آمده است که «اول کسی که دربارهٔ مذهب امامت سخن گفت علی بن میثم طیار [میثم تمار] از اصحاب علی رضی الله عنه بود.»<sup>۲</sup> بعضی نیز ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی را نخستین کسی دانسته‌اند که مبحث امامت را جزو اصول شمرده و دربارهٔ آن احتجاج کرده است.<sup>۳</sup> به اعتقاد شیعه وجود امام عقلاً ضروری است تا مردم را به صلاح نزدیک و از فساد دور گردانند، زیرا مردم مکلف، معصوم و مصون از خطا و فساد و ظلم نیستند.<sup>۴</sup>

بنا بر آنچه در گوهر مراد آمده است، شیعه امامیه، امامت را از اصول دین می‌دانند و بقای دین و شریعت را موقوف به وجود امام و همانگونه که ابتدای دین محتاج به نبی است استدامهٔ آن به امام محتاج است و نیز عصمت امام را واجب می‌دانند، زیرا قوام و حفظ دین با اوست و با عدم عصمت امام دین مصون از تغییر و تبدیل نتواند بود، هرچند غیر امامیه عصمت را شرط نمی‌دانند، بنابر آنکه قوام و حفظ دین را منوط به او نمی‌دانند. به اعتقاد شیعه امامیه همچنانکه عصمت از گناهان برای امام شرط است، عصمت از عیوب نیز شرط است، خواه عیوب جسمانی باشد مانند امراض مزمن یا عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه یا عیوب

۱. همان کتاب، ص ۶۰.

۲. الفهرست، ص ۱۷۵.

۳. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۷۲.

۴. شرح جمل العلم والعمل، ص ۱۹۲-۱۹۱.



عقلی مانند جهل و جنون و امراضی که مایه فراموشی علم شود و به هر حال مراد از عصمت امام عدم ذنوب است و خالی بودن از عیوب. دیگر آنکه امامیه از آنجا که به عصمت امام قایل اند و عصمت امری است باطنی و خفی و تنها خدا بران آگاه است، ورود نص از جانب خدای تعالی را نیز بر امام واجب می دانند. مخالفین چون عصمت را شرط نمی دانند قایل به وجوب نص نیز نیستند؛ اما دربارهٔ افضلیت امام همه قایلین به حُسن و قبح عقلی افضلیت امام را بنا بر اصل قبح تقدیم مفضول به فاضل واجب می دانند و آنها که به حُسن و قبح عقلی قایل نیستند آن را واجب نمی دانند. هرچند اشعری بدون اعتقاد به حُسن و قبح عقلی به وجوب افضلیت معتقد است، زیرا هرگاه امام افضل باشد مردم بیشتر سخن او را می پذیرند و از او پیروی می کنند.

در اینکه امام باید از شریفترین خاندانها، یعنی قریش باشد جز خوارج و اکثر معتزله همه متفق اند. و اینکه نصب امام بر امت واجب است یا بر حق تعالی، جمهور اهل سنت و اکثر معتزله بر آن اند که نصب امام بر امت به ادلهٔ سمعیه واجب است و طایفه ای از معتزله آن را عقلاً بر امت واجب می دانند. اسماعیلیه معتقدند از آنجا که معرفت الله تعالی ممکن نیست مگر به تعلیم نبی یا امام، پس عقلاً واجب است بر خدای تعالی که خالی نگرداند زمین را از معصومی که به مردم تعلیم معرفت خداوند کند. اما شیعه امامیه که به استقلال عقل در معرفت الله تعالی قایل است، به جهت حفظ شریعت تا روز قیامت و حاجت مکلفین به رئیس مطاع عالم عادل مأمون از جور و میل و تحقق علم و عدالت، عقلاً نصب امام را بر الله تعالی واجب می داند.<sup>۱</sup>

چنانکه ذکر شد از نظر اسماعیلیه معرفت حق تعالی به تعلیم معلّم صادق ممکن است و تعلیم با امامت و تأویل ملازمه دارد و واجب است اول معلّم شناخته شود تا معرفت حق تعالی به وسیلهٔ او حاصل گردد. ناصر خسرو در وجه دین می گوید: «و نیز گوییم که روا نیست که خلق از ذات خویش راه راست بیابند و

۱. گوهر مراد، «فصل دوم از باب سوم در ذکر اختلاف ناس در امامت».

هرکه گوید من صلاح دین خویش دادم، آنکس بر خدای تعالی ردّ کرده باشد از بهر آنکه اگر خدای دانستی که خلق به خود راه راست بیابند، روا نبودی که پیغمبران فرستادی.»<sup>۱</sup> به اعتقاد اسماعیلیه پس از پیامبر اکرم (ص) معلم، امام و پس از او حجت و باب و داعی الدعاة است که آنها همه «حدود» هستند و معرفت و طاعت آنها واجب است و هرکه آنها را بشناسد خدای را شناخته است. و همانگونه که حدود عالم علوی روحانی عبارتاند از: سابق (عقل کل)؛ تالی (نفس کل)؛ جدّ (اسرافیل)؛ فتح (میکائیل)؛ خیال (جبرائیل)؛ حدود عالم دین نیز عبارتاند از: ناطق (پیامبر)؛ اساس (وصی)؛ و حجت و باب و داعی برابند با جد و فتح و خیال. سابق و تالی دو اصل علویاند و ناطق و اساس دو اصل دینی و آنگاه این حدود را مطاع و معرفت آن را واجب می‌دانند.<sup>۲</sup>

البته عامه و خاصه هر دو این اعتقاد را مردود می‌شمارند؛ زیرا پیروان این مذهب «وجوب معرفت به قول پیغمبر گویند و عقل و نظر را بی‌ثمر دانند و این هدم توحید خدای است و انکار رسالت مصطفی (ص) که چون است که خدای را بی‌قول رسول بنشاید دانستن؟ و صدق رسول خود بی‌فعل خدای معلوم نشود و موقوف باشند بر یکدیگر.»<sup>۳</sup> عامه و خاصه توحید را امری فطری می‌دانند، زیرا بنا به نص قرآن مجید «فأقم وجهک للّٰدین حنیفاً فطرت اللّٰه الّٰتی فطر النّاس علیها لا تبدل لخلق اللّٰه ذلک الدّین القیم و لکنّ اکثر النّاس لا یعلمون»<sup>۴</sup> (به یکتاپرستی روی دین آور. فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است. ولی بیشتر مردم نمی‌دانند)، و به قول سید مرتضی در امالی: «خداوند تعالی آنان را به گونه‌ای خلق کرد و ترکیب آنان را به گونه‌ای مرکب ساخت که بر شناسایی او دلالت کند و بر توانایی او گواهی دهد و عبادت او را واجب شمارد و اندرزها و نشانه‌ها را در وجود خود آنها به آنها

۱. ص ۵۲.

۲. کنزالولد، «ص ۵، حاشیه ۴»، و «ص ۲۴، حاشیه ۴».

۳. البقیض، ص ۳۲۵.

۴. «سوره روم»، آیه ۳۰.

نمایاند.<sup>۱</sup> «امیرمؤمنان علی(ع) دربارهٔ ارسال پیمبران می‌فرماید: «خداوند سبحانه و تعالی پیامبران را از پی یکدیگر برانگیخت تا نعمت از یاد رفته میثاق فطرت را به یاد بندگان آورد.»<sup>۲</sup>

اسماعیلیه معتقدند که شناخت خداوند از طریق شناخت امام و رسول میسر می‌شود. البته باید در نظر داشت که این مطلب در بعضی سخنان ماثوره از انبیا و ائمه (ع) نیز آمده است نظیر «و من اراد الله بدء بکم»<sup>۳</sup> (هر که خدا را می‌جوید از شما آغاز می‌کند). و سخن حضرت عیسی (ع) که «من راه راستی و حیات هستم، هیچ‌کس نزد پدر جز به وسیلهٔ من نمی‌آید، اگر مرا می‌شناختید پدر مرا نیز می‌شناختید و بعد از این او را می‌شناسید»<sup>۴</sup> اما این سخنان در کلام ناصر خسرو رنگی دیگر دارد و به طریقی جزئی و قطعی عنوان می‌شود و از انبیا و ائمه می‌گذرد و با قیاسات و تأویلات به خلیفهٔ فاطمی و دعاة او تسری می‌یابد:

ای پسر دین محمد به مثل چون جسد است      که بر آن شهره جسد فاطمیان همچو سرنده  
شیعت فاطمیان یافته‌اند آب حیات      خضر این دور شدستند که هرگز نمرند

(ص ۱۰۱-۱۰۰)

در ابیات زیر ناصر خسرو اصل مورد اعتقاد عامه و خاصه، یعنی معرفت خداوند با تعقل را مورد سؤال قرار می‌دهد:

در اصول دین چو عاقل را نظر باشد دلیل  
زانیا در دین به خصمان بر ملامت چیست پس  
گر اصول دین نشاید گفت و نه شاید شنید  
هر نمازی را در اول بانگ و قامت چیست پس  
ور به تعلیم نبی حاجت نباشد در اصول  
مر ترا بر جمع شاگردان ریاست چیست پس

۱. ج ۱، ص ۳۰.

۲. نهج البلاغه، ص ۴۲.

۳. شرح زیارت جامعه، ص ۱۱۴.

۴. انجیل یوحنا، «باب چهاردهم». آیات ۶-۷.

حجت اندر اصل دین گر چابکی مر عقل راست  
 هر زمان از عقل با خصمان شکایت چیست پس  
 چون به صادق حاکمی حاجت نیاید خلق را  
 مدعی را عرضه کردن گاه حاجت چیست پس  
 (ص ۲۰۵-۲۰۴)

همچنانکه معرفت خداوند جز از طریق نبی حاصل نمی‌شود، شناخت نبی یا ناطق نیز ممکن نیست مگر آنکه قبل از او وصی و قبل از وصی امام را بشناسند، ناصر خسرو در زادالمسافرین می‌گوید: «مردم باید نخست مر امام را بشناسد که او را منزلت نبات است، آنگاه از او به شناخت منزلت وصی رسد که او را منزلت حیوان است، اندر عالم دین آنگاه از او به شناخت ناطق رسد که مر او را منزلت مردم است اندر عالم دین. این ترتیبی است بر مقتضای آفرینش که بنیاد دین بر آن است.»<sup>۱</sup>

از علم بی‌نصیب نمانده است لاجرم هر کو به انبیا ز ره اوصیا شد است

(ص ۵۳)

و «امام باید که از فرزندان رسول باشد و جز ورثه رسول علیه‌السلام کسی دانا نیست.»<sup>۲</sup> و «هر که بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد، مرگش مرگ جاهلان باشد و اندر مرگ جاهلان کسی بمیرد که او را پیمبر نباشد و آن‌کس اندر آتش باشد، پس هر که امام را بشناخت بر او واجب شود اطاعت امام، اگر به حضرت امام باشد.»<sup>۳</sup>

تو را ره نمایم که چنبر کرا کن	به سجده مرین قامت عرعرای
کسی را کند سجده دانا که یزدان	گزیدستش از خلق مر رهبری را
کسی را که بستر د آثار عدلش	ز روی زمین صورت جائری را
امام زمانه که هرگز نرانده است	بر شیعش سامری ساحری را
نه ریوی بجز حکمتش مردمی را	نه عیبی بجز همتش برتری را

(ص ۱۴)

۱. ص ۴۷۶.

۲. وجه دین، ص ۱۹.

۳. همان، ص ۲۸۰.

«و اگر به حضرت امام نباشد بر او واجب است، اطاعت آن کس که امام او را بر پای کرده باشد، بدان جزیره که اوست»<sup>۱</sup>.

کوهی است به هر کشور از ایشان که ازین خلق کوهی است به هر چشمه ز پاک آب حیات است کوهی است به یمگان که نبینند گروهی کوهی که در او نور الهی است جواهر ای امت برگشته ز اولاد پیمبر اسلام ردایی ز رسولست و امامان آنانکه فلاناند و فلان رهبر ایشان ما را که کند عیب چو گوئیم که رهبر از حجت میگوی سخنهای به حجت موسی زمانرا تو یکی شهره عصایی

کوهی است به هر کشور از ایشان که ازین خلق کوهی است به هر چشمه ز پاک آب حیات است کوهی است به یمگان که نبینند گروهی کوهی که در او نور الهی است جواهر ای امت برگشته ز اولاد پیمبر اسلام ردایی ز رسولست و امامان آنانکه فلاناند و فلان رهبر ایشان ما را که کند عیب چو گوئیم که رهبر از حجت میگوی سخنهای به حجت موسی زمانرا تو یکی شهره عصایی

(ص ۹۶-۹۷)

و

دست اگر خواهند در تأویل بر کیوان کنند مکر شیطان را چو غل در گردن شیطان کنند زآنکه این دیوانگان دعوی بی برهان کنند بی تمیزان کار دین بی کیل و بی میزان کنند

حجتان دست رحمان از امام روزگار و برگردد گردشان شیطان به مکر و غدر خویش حجت و برهان دین از حجتان او شنو دینت را با عالم حسی به میزان برکشند

(ص ۱۰۶)

ناصر خسرو همچنین خطاب به کسانی که دین را جز از طریق سلسله مراتب فاطمی می جویند می گوید:

مولا ست همه خلق و اوست مولا  
گر ویژه نه ای مگر تو با اسما  
کت مغز پراست از بخار صهبا  
فصلی است نوشته همه معما

گویی که خدایست فرد رحمان  
این کیست که نامهاش بر گفתי  
جز نام ندانی از او ازیرا  
بر صورتت از دستخط یزدان

آن خط بیاموز تا برآیی  
تا راه دیستان خط ندانی  
برجستن علم قرآن و طاعت  
هرگز نرسد فهم تو درین خط  
امی نتواند خط ورا خواند  
اینجاست به یمگان تو را دبستان  
گنجیست خداوند را به یمگان  
بر گنج نشست کرد حجت  
در جیست ضمیرش نه بلکه گنجیست

از چاه سقر تا بهشت مأوا  
خط را نشود پاک جانت جويا  
آنگاه شود دلت ناشکیبا  
هرچند در او بنگری به سودا  
امروز بنمایش مفاجا  
در بلخ مجویش نه در بخارا  
صد بار فزونتر ز گنج دارا  
جان کرده منقا و دل مصفا  
پر گوهر گویا و زر بویا

(ص ۳۳-۳۲)

ناصر خسرو برای امام، هفت صفت بر می‌شمارد که این صفات او را شایسته مقام امامت می‌سازد: «نخست اشارت و سپردن امام گذشته باید که او را به امامت نصب کند. دیگر نسبت شریف باید که از اهل بیت رسول باشد تا او از دعای ابراهیم بهره‌مند باشد<sup>۱</sup> و سه دیگر علم دین بایش که بدان بلند شود درخت امامت و چهارم باید که پرهیزگار باشد چنانکه خدای تعالی گفت: اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اتَّقِيَكُمْ. گرامیترین شما نزدیک خدای تعالی متقیترین شماست. پنجم باید که جهاد کننده باشد به دست با کافران، جهاد کند با منافقان. ششم خصلتهای نیکو بایش جز امامت چنانکه اندر پیغامبر بود جز نبوت، از خوی نیک تا خدای تعالی مر او را گفت: وَ اِنَّكَ لَعَلٰی خَلْقٌ عَظِيْمٌ. هفتم آن باید که او بی‌نیاز باشد از دعوی کردن مر

۱. به مقتضای آیه «و اذابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فأتتهنّ قال انّی جاعلک للناس اماما قال ومن ذرّیتی قال لاینال عهدی الظالمین» (او پروردگار ابراهیم او را به کاری چند بیازمود و ابراهیم آن کارها را به تمامی به انجام رسانید. خدا گفت: من تو را پیشوای مردم گردانیدم. گفت: فرزندانم را هم؟ گفت: پیمان من ستمکاران را در برنگیرد)، آیه ۱۲۴ سورة بقره و آیات بعد از آن، و آیه «رَبَّنَا اِنّی اسکنت من ذرّیتی بوادٍ غیر ذی زرع عِنْدَ بَیتِکَ الْمُحَرَّمِ، رَبَّنَا لَیْقِیْمُوا الصَّلٰوةَ، فَاَجْعَلْ اَفْتَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوٰی اِلَیْهِمْ و ارزقهم من الثمراتِ لَعَلَّهم یشکرون». (ای پروردگار ما، برخی از فرزندانم را به وادی بی‌هیچ کشته‌ای، نزدیک خانه گرامی تو جای دادم، ای پروردگار ما، تا نماز بگزارند. دلهای مردمان چنان کن که هوای آنها کند، و از هر نمره‌ای روزیشان ده، باشد که سپاس‌گزارند.) سورة ابراهیم آیه ۳۷.

خویشان را از امامت از بهر آنکه چون او دعوی کند خصم گردد وزیر حکم حاکم آید، آنگاه چون او خصم بود حاکم نتواند بودن بلک آن او را گناه باشد که چون ایشان دعوی کند. یاد کردیم از بیان اصلها و فرعها اندرین کتاب این قدر بسنده باشد مستجیب عاقل را.<sup>۱</sup>

بر ما امرا کیست جز آنها که بر امت	خیرالبشرند و خلف اهل عبادند
آنها که به فرمان خدا از پدر و جد	میمون خلفاوند و بر امت خلفاوند
آنها که به تأیید الهی به ره دین	اندر شب گمراهی اجرام سماوند
آنها که مرایشان را اندر شرف و فضل	مردان و زنان جمله عبیدند و اماند
آنها که به تقدیر جهان داور ما را	از درد جهالت بنکوهند و شفاوند
آنها که جهان را به چراغی که خداوند	بفروختش اندر شب، این روز ضیاوند
آنها که گواند برین خلق و برایشان	زایزد پدر و جد به حق عدل گواند
آنها که ز ما جمله به تأیید الهی	چون ما ز ستوریم جدا، نیز جداوند
آنها که مرایشان را ما جمله عبیدیم	میراث نیاییم که میراث نیانند

(ص ۹۵-۹۶)

و

ملک امامت سوی کسی ست که او راست	ملک سلیمان و علم و حکمت لقمان
گشته بدو تام نام احمد و حیدر	بار خدای جهان تمام تمامان
دانا داند که کیست گرچه نگفتم	نایب یزدان و آفتاب کریمان

(ص ۳۴۸)

و بالاخره همچنانکه با در نظر داشتن آیه «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ الْقِيَامَةُ إِلَى مَرْيَمَ ...»<sup>۲</sup> می گوید:

رسول خود سخنی باشد از خدای به خلق چنانکه گفت خداوند خلق در عیسی

(ص ۴۵۴)

خلیفه فاطمی را نیز قول خدای می شمارد، قولی که معانی آن رحمت و فضل است:

۱. وجه دین، ۲۸۱-۲۸۲.

۲. سورة نساء، آیه ۱۷۱.

مستنصر بالله که از فضل خدایست      موجود و مجسم شده در عالم فانیش  
 ایزدش عطا داد به پیغمبر ازیراک      اویست حقیقت یکی از سبع مثانش<sup>۱</sup>  
 درعالم دین او سوی ما قول خدایست      قولی که همه رحمت و فضل است معانش

(ص ۲۲۴)

اصل امامت و اینکه فردی از فرزندان پیامبر اکرم (ص) باید امام متکفل و متصدی امور و مصالح مسلمین باشد به منزله اصل مذهب در جمیع فرق شیعه مشترک است، ولی هریک از این فرق در این مورد اعتقادی خاص دارند که قبلاً ذکر آن رفت و علاوه بر آن فی المثل زیدیه معتقدند که امام باید «خروج» و «تشهیر سیف» کند و از فرزندان امام حسن (ع) نیز می تواند باشد.<sup>۲</sup> و نیز زیدیه و اسماعیلیه اعتقاد دارند که امام باید واجد حضور جسمانی و محسوس و ملموس در این دنیا و در دسترس همگان باشد. شیعه اثنی عشریه و اسماعیلیه در اینکه حق خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علی (ع) غصب شده است و اولین امام از ائمه (ع) شخص علی بن ابیطالب (ع) است و بر افضلیت او بر جمیع امت پس از پیامبر اکرم (ص) اتفاق دارند، اما زیدیه خلفای ثلاثه پیش از حضرت علی (ع) را غاصب خلافت نمی دانند هرچند در افضلیت امیرالمؤمنین بر عثمان تردید ندارند.

از جمله اختلافات اسماعیلیه با شیعه اثنی عشریه در مسأله امامت آن است که:

الف) شیعه اثنی عشریه به نص الهی و نص ظاهری اما نه نص تأویلی پیامبر اکرم (ص) بر امام اول، یعنی حضرت امیر (ع) و اینکه عدد ائمه محصور است در دوازده که اولین آنها حضرت علی بن ابیطالب (ع) و آخرین آنها حضرت

۱. سبع مثنائی: سورة حمد که هفت آیه دارد و دوبار نازل شده است: «ولقد اتیناک سبعاً من المثنائی و القرآن العظیم»، (ما سبع المثنائی و قرآن بزرگ را به تو دادیم) سورة حجر، آیه ۸۷.

۲. رک. توضیح الملل، ص ۲۰۴، و فرق الشیعه نوبختی، ص ۵۷؛ و یثتون لمن خرج من ولد علی الامامة عند خروجه و لا یقصدون فی الامامة رجل بعینه حتی یخرج کل ولد علی عندهم علی السواء من ای بطن کان.



مهدی بن الحسن العسکری (ع)، امام غایب و صاحب و امام زمان است اعتقاد دارند. اما اسماعیلیه نه به نصوص مورد اعتقاد شیعه اثنی عشریه درباره ائمه پس از امام جعفر صادق (ع) معتقدند و نه به محصور بودن ائمه در دوازده، بلکه می گویند، سلسله امامت باید در وجود امام حاضر ظاهر مشهود تا قیام [قائم قیامت] یا خداوند قیامت متسلسل و پیوسته باشد. و قائم قیامت که آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) اعضای وجود او را تشکیل داده اند در روز شنبه ای قیام می کند که «چون او بیاید این دور به سر شود و قیامت باشد و هرکس را به جزای کار خویش برساند.»<sup>۱</sup> و «دور کشف پس از ادوار ستر آشکار شود که ادوار ستر مانند هنگام بیماری است و انبیای این ادوار مانند طبیبان اند و دور کشف هنگامی است که امید صحت و بهبود می رود و این دور خداوند قیامت است که نام او از هدی مشتق است و مهدی است و هیچ کس را از او و از دعوت او بیرون شدن نباشد و گریختن نبود کس را از برهانه ها و حجت های او.»<sup>۲</sup>

از نظر ناصر خسرو امام زمان خلیفه فاطمی است که ناصر خسرو گاه با همین عنوان و گاه نیز با عناوین خداوند عصر امام زمانه و خداوند زمان از او یاد می کند:

بر جان من چو نور امام زمان بتافت      لیل السرار بودم و شمس الضحی شدم  
نام بزرگ امام زمان ست ازین قبل      من از زمین چو زهره بدو بر سما شدم

(ص ۲۷۳)

و: توای حجت مؤمنان خراسان      امام زمان را یمین و آمینی

(ص ۴۰۴)

و: تا تو به دل بنده امام زمانی      بنده شعر تو است شعر کسایی

(ص ۴۲۰)

۱. رک. وجه دین، ص ۶۴-۶۲ و کتزالولد، ص ۲۴۱-۲۴۰.

۲. کشف المحجوب، ص ۸۱-۸۲.

و: مرا داد دهقانی این جزیره  
خداوند عصر آنکه جز من مرا و را  
به رحمت خداوند هر هفت کشور  
بسی دوستانست هریک سخنور

(ص ۱۶۹)

و: امام زمانه که هرگز نرانده است  
بر شیعتش سامری ساحری را

(ص ۱۴)

و: ای خداوند زمان و فخر آل مصطفی  
خنجر گلگونت را کی سر سوی خاور کنی

(ص ۴۳۳)

و گاه نیز او را مطلقاً امام می خواند، امامی که خداوند عبادات را جز به پذیرش  
او نمی پذیرد:

همچنین گفתי که روزی برکشید  
هر زمان اسلام را تازه کند  
فاطمی شمشیر حق را از نیام  
ان امام بن امام بن امام

(ص ۲۹۹)

و: خسته دنیا و شکسته جهان  
بر من ازین پیش روا کرده بود  
از پس خویشم چو شتر می کشید  
منش نه دیدم نه برستم ازو  
آنکه به نور پدر و جد او  
آنکه چو گویش امام است حق  
تا نپذیردت، ز تو زی خدای  
جز که به طاعت نپذیرد لحام  
همچو برین قافله دنیا دلام  
چشم نکوبین و گرفته زمام  
جز به بزرگی و جلال امام  
نور گرفت است جهان نعام  
هیچکس ات نیز نگوید کدام  
نیست پذیرفته صلا و صیام

(ص ۳۰۷)

و

اینک امام حق و امان ز اهل روزگار  
اینک دلیل حق تو بر راه مستقیم  
اینک حریم ایمن و خورشید بی زوال  
اینک صفا و مروه و اینک در جلال

(ص ۲۵۴)

ب) اسماعیلیه جز در مورد تأویل، عصمت از خطا را شرط امامت نمی‌دانند و حتی انبیا را نیز جایزالخطا می‌شمارند.<sup>۱</sup> و از این جهت برخلاف شیعه<sup>۲</sup> و تا حدی با اشاعره هم عقیده‌اند. ولی در عین حال که خطای انبیا را با تأویل توجیه می‌کنند با استفاده از دلیل نقضی، اعتقاد اشاعره را مستمسک تخطئه آنان در باب انتخاب امام به اجماع عامه قرار می‌دهند و در اثبات این مسأله که امامت نیز مانند نبوت منصبی است الهی و خداوند تبارک و تعالی بایستی امام را منصوب فرماید می‌گویند: «در جایی که حتی انبیا در اختیار و انتخاب از خطا مصون نیستند مسلم است که خلق نیز در انتخاب امام از گمراهی و خطا مصون نتوانند بود.»<sup>۳</sup> و ناصر خسرو با توجه به این امر می‌گوید:

اول به مراد عام نادان	بر رفت به منبر پیمبر
گفتا که منم امام و میراث	بستد زنبیرگان و دختر
روی وی اگر سپید باشد	روی که بود سیه به محشر
صعبی تو و منکری گراین کار	نزدیک تو صعب نیست منکر
ورمی بروی تو با امامی	کاین فعل شده است زو مشهر
من با تو نیم که شرم دارم	از فاطمه و شیسیر و شبّر
جای حذر است از تو ما را	گر تو نکنی حذر ز حیدر
ای گمراه خیره چون گرفتی	گمراه تری دلیل و رهبر

(ص ۱۵۵-۱۵۴)

ج) اسماعیلیه امام را در هر قسم تأویل نسبت به ظواهر آیات و احادیث وارده از پیامبر اکرم (ص) مجاز و نظر او را مطاع و متبع می‌شمارند ولو اینکه نظر امام حاکی از رفع تکلیفی از تکالیف جاری مستمر مانند فروع دین و یا وضع تکلیف جدیدی در عبادات و احکام و سنن باشد. ناصر خسرو امام را به جیحون و قرآن را به دریا تشبیه می‌کند آنگاه در ترجیح امام به قرآن می‌گوید:

۱. رک. الحقائق الخفیه، ص ۴۲-۵۴ و کتاب الايضاح، ص ۱۲۰-۱۱۹.

۲. درباره عصمت انبیا، رک المحجة البیضاء، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۵ و تنزیه الانبیاء، تألیف سید مرتضی علم الهدی در اثبات همین مسأله.

۳. وجه دین، ص ۲۷-۲۵.

بهر است علم را به مثل قرآن      در بحر علم امام چو جیحون است  
 جیحون خوش است و با مزه و دریا      از ناخوشی و زهر چو طاعون است  
 ای علم جوی روی به جیحون نه      گر جانت بر هلاک نه مفتون است  
 دریا نه آب گر به مثل آب است      چون بر لبش نه تین و نه زیتون است  
 (ص ۶۶)

و در تأویل «وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ» در وجه دین می‌گوید که منظور از تین سابق یا عقل کلی است که به کلمه باری پیوسته است بی‌هیچ میانجی و منظور از زیتون نفس کلی است که بی‌واسطه به عقل کلی پیوسته است و از او فایده می‌برد و مراد از طور سینین ناطق است و بلد امین اساس. و همچنانکه هر رستنی را جایگاهی باید لاجرم تین و زیتون، یعنی عقل کلی و نفس کلی نیز باید در «طُورِ سَینین و بَلَدِ آمین»، یعنی ناطق و اساس جای گیرند تا «فوائد و نور عقل و نفس از راه ناطق و اساس پدید آید خورندگان این دو میوه را چه از روحانی و چه از جسمانی و به لذات آن برسند»<sup>۱</sup>

میان عالم علوی و سفلی      یاستادن نه کاری هست آسان  
 به فعل آوردن از قوت خرد را      به احمد داد فرمان فرد رحمان  
 به یاری خواست بر حمل نبوت      علی را سید سادات دو جهان

(ص ۳۱۴)

مسأله ترجیح امام بر قرآن هم خلاف اعتقاد اهل سنت است که گفتند: «حسبنا کتاب الله»، و هم خلاف عقیده شیعه امامیه که قایل به قول پیامبر اکرم (ص) اند که فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابدا و هما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض»<sup>۲</sup>. (من برای شما دو چیز گرانبهای استوار باقی می‌گذارم، کتاب خدا و اهل بیتم مادام که به آنها تمسک جسته باشید، هرگز گمراه نخواهید شد و این دو را از یکدیگر جدایی نیست و هر دو با هم اند تا بر حوض کوثر بر من وارد شوند). اما در مورد مقام امامت و وصایت

۱. ص ۹۸-۱۰۰.

۲. حدیث متواتر معروف به حدیث ثقلین رک. تحف العقول، ص ۳۲. و اجابة المضطربین، ج ۱، ص ۸۵.

حاشیه ۱.

و ولایتِ خاصهٔ امیر مؤمنان شیعه امامیه و اسماعیلیه متفق القول اند که این مقام به فرمان خداوند تبارک و تعالی و به نص صریح و جلی پیامبر اکرم (ص) به حضرت علی بن ابیطالب (ع) تفویض شده است:

وز مصطفی به امرو به تأیید ایزدی مختار از امتش علی مرتضی شده است

(ص ۵۳)

ناصر خسرو در وجه دین می‌گوید همانگونه که رسول برگزیده خداوند است و مردمان را در انتخاب او اختیاری نیست پس «خليفة رسول نیز به فرمان خدای باید که باشد نه به اختیار امت و گواهی دهد بر درستی این قول آنچه خدای همی گوید قوله تعالی: وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ. همی گوید که نبود مرد مؤمن و زن مؤمنه را. چون براند خدای و رسول فرمانی که اختیار باشد اندر آن کار ایشان را. پس درست شد که امامت نباشد الا به فرمان خدای تعالی»<sup>۱</sup>.

شیعه امامیه نیز بر این اعتقادند که حاجت مردم به امام مانند حاجت آنان است به پیامبر (ص) و بنابر آنچه خداوند فرموده است: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ»<sup>۲</sup> (خداوند از ملائکه و آدمیان پیامبر را برمی‌گزیند) اینکه کسی خود را برای پیامبری مردم انتخاب کند و یا مردم کسی را به پیامبری انتخاب کنند باطل است و حکم نبی همان حکم امام است، یعنی واجب است که امام برگزیدهٔ خداوند باشد و نص قطعی بر امامت او دلالت کند و از عصمت انبیا برخوردار باشد.<sup>۳</sup>

و شیخ مفید می‌گوید: «دلیل دیگری که بر امامت علی (ع) دلالت دارد این است که اثبات مقام امامت به آرا و شورای مردم نیست و چون فساد این موضوع معلوم است واجب است در مورد ائمه نص وجود داشته باشد و چون موضوع حکومت و فرماندهی میان دو تن مورد تردید قرار گیرد و یکی از آن دو تن بر طبق نص امام باشد همان شخص امام است، علاوه بر جهات دیگر از این جهت هم

۱. ص ۲۴-۲۵.

۲. سورة حج، آیه ۷۵.

۳. المجدی، ص ۱۵۸.

امامت علی (ع) ثابت می‌شود، خاصه که دیگری از آوردن نصّ در مورد خود عاجز باشد و چون موضوع با رأی مردم فراهم نمی‌شود و نمی‌توان گفت حق از همه ائمه اسلام بیرون است، امامت علی (ع) بر طبق نص ثابت می‌شود. از جمله نصوص قرآنی که دلالت بر امامت علی (ع) دارد این گفتار خداوند است که می‌فرماید: «همانا که ولی شما خداوند است و رسول او و کسانی که ایمان آورده‌اند، آن کسانی که نماز را برپای می‌دارند و در حال رکوع زکوة می‌پردازند.» این خطاب به گروهی است که خداوند برای آنان اولیایی تعیین کرده و ضمن آن چنین بیان داشته است که خدا و رسول او و کسی از خودشان که از او چنین تعبیر فرموده است: «از کسانی است که ایمان آورده و نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع صدقه می‌دهند، ولی ایشان است. بدیهی است که در این مورد خداوند سمت ولایت را بر همه مکلفان عنایت نکرده است، زیرا در آن صورت اضافه فرد به خودش صورت گرفته و این محال است و از میان مؤمنان کسی را مخصوص به ولایت قرار داده است که علاوه بر ایمان و اقامه نماز، در حال رکوع صدقه پرداخته است و چون در مورد هیچ‌کس از مؤمنان چنین ادعایی نشده که در حال رکوع صدقه داده باشد جز درباره علی (ع) همان سخن شیعه صحیح است که ولایت ویژه علی (ع) است.»<sup>۱</sup>

اما نص پیامبر اکرم (ص) در مورد امامت حضرت امیر مؤمنان (ع) تصریحی است که پیامبر اکرم (ص) به گفتار و کردار درباره امامت و خلافت و وصایت آن حضرت فرموده است، مانند آنچه فرمود: «سلموا علیّ علی بأمرة المؤمنین»<sup>۲</sup> (به علی سلام کنید همچون سلام به امیر مؤمنان). و یا در حالی که دست او را در دست گرفته بود با اشاره به او فرمود: «هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوه»<sup>۳</sup> (این خلیفه من است بعد از من، سخن او را بشنوید و از او اطاعت کنید) و نیز آنچه در روز غدیر خم فرمود که «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»<sup>۴</sup> (من

۱. نبرد جمل، ص ۳۷-۳۸.

۲. اعلام الوری باعلام الهدی، ص ۱۶۷.

۳. همانجا

۴. ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، ص ۶۷.

مولای هرکس باشم، علی نیز مولای اوست) و حدیث «انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لاتبی بعدی»<sup>۱</sup> که به حدیث منزلت معروف است و شیخ مفید درباره آن می‌گوید: «یکی دیگر از دلایلی که مورد اجماع اهل قبله است و در صحت آن هیچ‌یک از علمای روایت و حدیث ستیزه نکرده‌اند این گفتار پیامبر (ص) است که فرموده‌اند: منزلت علی نسبت به من چون منزلت هارون نسبت به موسی (ع) است، بجز آنکه پس از من کسی پیامبر نخواهد بود. به این ترتیب تمام منزلت‌هایی که برای هارون (ع) نسبت به موسی (ع) بوده است، غیر از مقام نبوت که پیامبر استثنا کرده‌اند برای علی (ع) ثابت می‌شود؛ از جمله آنکه خداوند فرمانبرداری از علی (ع) را بر امت محمد واجب کرده است. همان‌گونه که فرمانبرداری از هارون (ع) را بر امت موسی (ع) واجب کرده است. و خداوند علی (ع) را برای امت مسلمان امام قرار داده است همان‌گونه که هارون را برای امت موسی. و این منزلت پس از رحلت رسول خدا (ص) نیز برای علی باقی است همچنان‌که اگر هارون زنده می‌ماند، پس از موسی (ع) برای او این منزلت باقی می‌بود و در هیچ حال علی (ع) از این منزلت بیرون نبوده است و بدین‌گونه امامت علی (ع) ثابت می‌شود.»<sup>۲</sup>

با توجه به آنچه در مقدمه راجع به نحوه استدلال متکلمان به دلایل عقلی و نقلی گفته شد، ناصر خسرو نیز در اثبات امامت و خلافت و وصایت امیرمؤمنان با تکیه بر آیات قرآنی و نصوص نبوی استدلال می‌کند و گاه نیز به طریق استحسان به رد نظر مخالفان می‌پردازد او با استناد به حدیث غدیر و التفات به علم ائمه می‌گوید:

بنگر که خلق را به که داد و چگونه گفت	روزی که خطبه کرد نبی بر سر غدیر
دست علی گرفت و بدو داد جای خویش	گر دست او گرفت جز از دست او مگیر
ای ناصبی اگر تو مقری به دین خویش	حیدر امام توسست شبر آنگهی شبیر
ور منکری وصیت او را به جهل خویش	پس خود پس از رسول بیاید همی سفیر
علم علی نه قال و مقال است عن فلان	بل علم او چو در یتیم است بی‌نظیر
اقرار کن بدو و بیاموز علم او	تا پشت دین قوی کنی و چشم دل قریر

۱. خصائص الامام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع)، ص (۴۷-۷۳ و ۱۱۸-۱۰۷) به الفاظ مختلف.

۲. نبرد جمل، ص ۳۹-۳۷.

آب حیات زیر سخنهای خوب اوست  
پندیت داد حجت و کردت اشارتی  
آب حیات را بخور و جاودان ممیر  
ای پور بس مبارک پند پدر پذیر  
(ص ۱۵۸)

و

آنکه بیش از دگران بود به شمشیر و به علم  
آنکه معروف بدو شد به جهان روز غدیر  
وانکه بگزید و وصی کرد نبی بر سرمایش  
وز خداوند ظفر خواست پیمبر به دعایش  
(ص ۱۵۸)

آنگاه مخالفان را برای اثبات مدعایشان به آوردن برهان فرا می خواند:

پس از خطبه غدیر خم شنیدی  
چنین بوده است پیمان پیمبر  
علی او را ولی باشد به پیمان  
در آن منزل که منبر کرد پالان  
بیار از آنفس و آفاق برهان  
نمانی چون گوا خواهند حیران  
مرا بگذار و با بهمان تو بمان  
وگر از اخوت شیطان چو بهمان  
(ص ۳۱۵)

و علاوه بر حدیث غدیر با آنکا به آیات و احادیث دیگر می گوید:

آگاه تو نئی که پیمبر که را سپرد  
آن را سپرد کایزد مر دین و خلق را  
روز غدیر خم به منبر ولایتش  
اندر کتاب خویش بدو کرد اشارتش  
آن را که چون چراغ بدی پیش آفتاب  
آن را که همچو سنگ سر مره روز بدر<sup>۱</sup>  
آن را که مصطفی چو همه عاجز آمدند  
شیر مبارزی که سرشته است کردگار  
در حربگه پیمبر ما معجزی نداشت  
قسمت نشد به خلق درون دوزخ و بهشت  
بر کافر و مسلمان الا به قسمتش  
از معجزات خویش قویتر ز قوتش  
(ص ۲۱۵-۲۱۴)

۱. در میان مشرکان مقتول در غزوه بدر کسی به نام مره در سیره ابن هشام مذکور نیست و احتمالاً منظور ناصر خسرو قبیله بنی مره بوده است که از آنان تنی چند از جمله ابوجهل کشته شدند.



که بیت دوم از ابیات فوق ناظر است به آیه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالته واللّه یعصمک من الناس ...»<sup>۱</sup> (ای پیغمبر برسان آنچه نازل شد به تو از پروردگارت و اگر نکردی پس نرسانیده خواهی بود، پیغامهای او را و خدا نگه می‌دارد تو را از مردمان ...). و درباره این آیه، عموم مفسران شیعه بر آن‌اند که آنچه حضرت پیامبر اکرم (ص) به ابلاغ آن مأمور بوده است ولایت و امامت و خلافت بلا فصل حضرت علی (ع) است. و در ابیات بعد ناصر خسرو به جنگ بدر و حدیث «لاعطین الراية غدا رجلا کرارا غیر فرار یحبّ الله و رسوله و یحبه الله و رسوله»<sup>۲</sup> (فردا پرچم را به دست مردی خواهم داد که حمله گر است و ناگزیزنده آنکه خدا و پیامبر را دوست می‌دارد و خداوند و پیامبر او را دوست می‌دارد). و در بیت آخر از ابیات فوق به حدیث: «علیّ قسیم الجنة و النار»<sup>۳</sup> (علی قسمت‌کننده بهشت و دوزخ است)، توجه دارد.

آن را که در رکوع غنی کرد بی‌سؤال درویش را به پیش پیمبر سخاوتش

(ص ۲۱۴)

و

آنکه با علم و شجاعت چو قوی داد عطا بر رکوع اندر بفزود سیم فضل سخاش

و

هر خردمند بداند که بدین وصف علی‌ست چو رسید این همه اوصاف بگوش شنواش

(ص ۲۲۱-۲۲۲)

که اشاره است به آیه شریفه «اتّما ولیکم الله و رسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون»<sup>۴</sup> (جز این نیست که دوست شما خداست و رسول او و مؤمنانی که نماز می‌خوانند و همچنان که در رکوع‌اند اتفاق می‌کنند).

۱. سورة مائده، آیه ۶۷.

۲. اعلام الوری باعلام الهدی، ص ۱۰۷ و ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، ۷۲.

۳. لسان‌المیزان، ج ۳، ص ۲۴۷.

۴. سورة مائده، آیه ۵۵.

و

آن را که هر شریفی نسبت بدو کنند  
آن را که کس به جای پیمبر جز او نخفت  
زیرا که از رسول خدای است نسبتش  
با دشمنان صعب به هنگام هجرتش

(ص ۲۱۵-۲۱۴)

یا

چه گویم کسی را که ابلیس گمره  
بگویم چه گوید چهارند یاران  
چهار است ارکان عالم ولیکن  
دهد راز دل عاقلی جز به مردم  
علی بود مردم که او خفت آن شب  
چهار است فصل جهان نیز لیکن  
کشیدست از راه یکسو فسارش  
بیاهنجم از مغز تیره بخارش  
یکی برتر و بهتر است از چهارش  
اگرچند نزدیک باشد حمارش  
به جای نبی بر فراش و دنارش  
بران هر سه پیداست فضل بهارش

(ص ۲۳۵)

که اشاره است به آیه شریفه «و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله و الله رءوف بالعباد»<sup>۱</sup> (بعضی دیگر از مردم برای جستن خشنودی خدا جان خویش را فدا می کنند. خدا بر این بندگان مهربان است). و عموم مفسران شیعه، شأن نزول این آیه را لیلۃ المبیت حضرت علی (ع)، یعنی شب هجرت پیامبر اکرم (ص) از مکه به مدینه می دانند. شبی که علی (ع) با خفتن در بستر به جای پیامبر خود را هدف تیغ مشرکان قرار داد تا جان او را نجات دهد.

و

هگرز آشنایی بود همچو خویشی  
همه علم امت به تأیید ایزد  
که پیوسته زو شد نبی را تبارش  
یکی قطره خرد بود از بحارش  
نیایی مرادت جز اندر جوارش  
گر از جور دنیا همی رست خواهی

(ص ۲۳۵)

که بیت اول اشاره است به حدیث «ان الله تعالی جعل ذریه کل نبی فی صلیه و ان الله تعالی جعل ذریته فی صلب علی بن ابیطالب»<sup>۲</sup> (خداوند تعالی ذریه هر

۱. سوره بقره، آیه ۲۰۷.

۲. کنز العمال، ج ۱۱، ص ۶۰۰.

پیامبر را در صلب او و ذریه مرا در صلب علی بن ابیطالب قرار داد). و باز با استناد به حدیث منزلت حضرت علی (ع) را هارون امت و ترجمان وحی می خواند و می گوید:

جز او دانی که را هارون امت	چو باشد مصطفی فرزند عمران
اگر هارون ز موسی ترجمان بود	که حجت گفت بر فرعون و هامان
علی را ترجمان وحی پندار	هم آن معنی هم این معنی در او دان
وگر پرهان موسی آن شماری	که چوب خشک ثعبان کرد جنبان
کسی کاعدای دین را تیغ تیزش	بیوبارید او را گوی ثعبان

(ص ۳۱۵)

و

مغیلانست جاهل پیشم و من پیش او ریحان  
ندارد پیش ریحانم خطر خار مغیلانش  
همی گوید بپرسیدش پس از ایمان بر او قرآن  
ز پیغمبر رسول مصطفی وز فضل یارانش  
اگر کمتر نداند مر علی را از همه یاران  
نباشد جز خطایی زی خدا اسلام و ایمانش  
علی هارون امت بود دشمن زان همی دارد  
مر او را کش چنین آموخت ره فرعون و هامانش  
اگر منکر شوم دعویش را بر کفر و جهل من  
گواهی یکسره بدهند جهال خراسانش  
چرا گوید خردمند آنچه بدهد بر صواب او  
گواهی عقل بی آفت به صد آیات قرآنش  
چرا گویم که بهتر بود در عالم کسی زان کس  
که بر اعدا سراسر تیغ محنت بود پایانش  
ازان سید که از فرمان رب العرش پیغمبر  
وصی کردش دران منزل که منبر بود پالانش  
ازان مشهور شیر نر که اندر بدر و در خیبر  
هوا از چشم خون بارید در صمصام خدانش  
همی حیران و بی سامان و پژمان حال گردیدی  
اگر دیدی به صف دشمنان سام نریمان

کسی کو دیگران را برگزیند بر چنین میری  
بپرسد روز حشر ایزد ازان بزوی به بهتانش

(ص ۲۱۸-۲۱۷)

و

که استاد با ذوالفقار مجرد	بهر حربگه بر یمین محمد
چو تیغ علی داد یاری قرآن	علی بود بی شک معین محمد
چو هرون موسی علی بود در دین	هم انباز و هم همتشین محمد
به محشر ببوسند هارون و موسی	ردای علی و آستین محمد

(ص ۱۰۳)

و با رعایت مفهوم «حدیث ثقلین» می‌گوید:

به دریای دین اندرون ای برادر	قرانست در ثمین محمد
دینی و گنجی بود هر شهی را	قرانست گنج و دفین محمد
برین گنج گوهر یکی نیک بنگر	کرا بینی امروز آمین محمد
چو گنج و دفینات به فرزند ماندی	به فرزند ماند آن و این محمد
نبینی که امت همی گوهر دین	نیابد مگر کز بنین محمد
محمد بدان داد گنج و دفینش	که او بود در خور قرین محمد <sup>۱</sup>
قرین محمد که بود آنکه جفتش	نبودی مگر حور عین محمد
ازین حور عین و قرین گشت پیدا	حسین و حسن شین و سین محمد
حسین و حسن را شناسم حقیقت	به دو جهان گل و یاسمین محمد

(ص ۱۰۳)

و با توجه به حدیث «علی یقضی دینی و ینجز عداتی»<sup>۲</sup> (علی است که قرض  
مرا می‌پردازد و تعهدات مرا انجام می‌دهد) می‌گوید

به زهار یزدان درون جای یابی	اگر جای جوئی تو در زینهارش
اگر دهر منکر شود فضل او را	شود دشمن دهر لیل و نهارش

۱. اشاره است به احادیث «انا و علی من شجرة واحدة و سائر الناس من شجرة شتی» و «علی منی و انا من علی» و «علی ولی کل مؤمن بعدی» کنزالعمال، ج ۱، ص ۶۰۰.

۲. این حدیث به الفاظ مختلف در کنزالعمال، ج ۱۱، آمده است، شماره ۳۹۹۱۹ و ۳۲۹۵۶ و ۳۲۹۵۵.

که دانست بگزاردن وام احمد مگر تیغ و بازوی خنجر گزارش

(ص ۲۳۵)

و با استناد به حدیث «لا عطین الرایة غدا رجلاً کرارا غیر فرار یحبّ الله و رسوله و یحبه الله و رسوله»<sup>۱</sup> (فردا پرچم را به دست مردی خواهیم داد که حمله‌گری است ناگزیرنده آنکه خدا و پیامبر را دوست می‌دارد و خداوند و پیامبر نیز او را دوست می‌دارد). می‌گوید:

به پیش حمله حیدر چنین روز  
ز بیم ذوالفقار شیر خوارش  
طبرخون رنگ بودی خاک میدان  
به خندق شد زمین هم‌رنگ مرجان  
تو نیز خوان اگر هستی مسلمان  
کرا کرار خواند احمد جز او را

(ص ۳۱۵)

و

عرش پر نور و بلند است به‌زیرش در شو  
مر تو را عرش نمودم به دل پاک ببین  
تا مگر بهره بیابد دلت از نور و ضیاءش  
چو همه عاجز گشتند بدو داد لواطش  
عرش این عرش کسی بود که در حرب رسول

(ص ۲۲۱)

گذشته از استناد به آیات و احادیث ناصر خسرو به طریق استحسان نیز در اثبات وصایت و ولایت خاصه حضرت علی (ع) می‌کوشد، او پیامبری را ملک‌تی الهی می‌داند که از پیامبر به دختر و داماد و نبیره او می‌رسد و می‌گوید:

گویند که پیغمبر ما امت و دین را  
پیغمبری ای بی‌خردان ملک الهی‌ست  
چون رفت ز عالم به فلان داد و به بهمان  
از ملک قیصر به و از ملک خاقان  
شو نامه شاهان جهان یکسره بر خوان  
میراث به بیگانه دهد هیچ مسلمان  
بر قول خداوند جهانداور سب‌حان  
با دختر و داماد و نبیره به جهان در  
یا سوی شما کار نکرد است پیغمبر

(ص ۳۵۳-۳۵۲)

و

دین خدای ملک رسول است و خلق پاک  
گر سوی آل مرد شود مال او چرا  
امروز بندگان رسول‌اند و رعیتش  
زی آل او نشد ز پیمبر شریعتش

(ص ۲۱۴)

و

از مرد یابد ملک هرگز جز پسر یا دخترش  
منکر شدش نادان ولیکن نیست دانا منکرش  
نشنود ترسا جز چنین گفتاری از پیغمبرش  
هر کو بداند حق را این قول ناید منکرش

(ص ۲۱۹)

و با برشمردن فضایل و اولویتهای حضرت علی (ع) او را حقاً وصی و جانشین  
پیامبر اکرم (ص) می‌شمرد:

بر سر خلق مر او را چو وصی کرد نبی  
حسد آمد همگان را ز چنان کار ازو  
او سزاید که وصی بود نبی را در خلق  
پشت احکام قران بود به شمشیر خدای  
بی‌نظیر و ولی آن بود در امت که نبود  
بی‌نظیر و ولی آن بود که گشتند به قهر  
ذوالفقار ایزد سوی که فرستاد به بدر  
بر سر لشکر کفار به‌هنگام نبرد  
روز صفین و به خندق به‌سوی ثغر جحیم  
نه به مردی ز دگر یاران او بود فزون؟  
ای که بر خیره همی دعوی بیهوده کنی  
این به اندوه درافتاد ازو آن به زحیر  
برمیدند و رمیده شود از شیر حمیر  
که برادرش بد و بن‌عم و داماد و وزیر  
بهتر از تیغ سخن را نبود هیچ ظهیر  
مر نبی را بجز او روز مؤاخات<sup>۱</sup> نظیر  
عمرو و عترة<sup>۲</sup> به سر تیغش خاسی و حسیر<sup>۳</sup>  
زن و فرزند که را بود چو زهرا و شبیر  
چشم تقدیر به شمشیر علی بود قریر  
عاصی و طاغی را تیغ علی بود مشیر  
شرف نسبت جود و شرف علم مگیر  
که فلان بود است از یاران دیرینه و پیر

۱. روزی که در حضور پیامبر اکرم (ص) هریک از مسلمانان، مسلمان دیگری را به برادری خود برگزید و پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را به برادری انتخاب فرمود.

۲. عترة بن شداد از شاعران و شجاعان عرب و عمرو بن عبود نیز از شجاعان عرب که نامشان گاه همراه با هم می‌آید.

۳. ناگهان مانده شده و خیره مانده. و اشاره است به سورة ملک، آیه ۴ «ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر» (بار دیگر نیز چشم باز کن و بنگر نگاه تو خسته و درمانده به نزد تو باز خواهد گشت)

شرف مرد به علم است شرف نیست به سال  
چون که پیری نفرستاد خداوند رسول  
جز که پیر تو نبودی به سوی خلق رسول  
یافت احمد به چهل سال مکانی که نیافت  
چه درایی سخن یافه همی خیره به خیر  
یا ازین حال نبود ایزد دادار خبیر  
گر به سوی تو فکندستی یزدان تدبیر  
به نود سال براهیم ازان عشر عشیر  
(ص ۱۹۶-۱۹۵)

### ناصر خسرو و شفاعت

اگر فردا شفاعت را از احمد طمع می داری  
چرا امروز دشمندار اهل البیت و فرزندی

(دیوان، ص ۴۹۴)

شفاعت در لغت به معنی جفت و خلاف وتر است،<sup>۱</sup> و نیز به معنی خواهشگری و درخواستگری و میانجیگری است و پرسش و خواهش فعل خیر و ترک ضرر از غیر برای خاطر آن غیر بر سبیل تضرع و زاری.<sup>۲</sup>

«شفاعت بر پنج گونه است: اول شفاعتی که ویژه پیغمبر اسلام است و آن آسوده داشتن امت مرحومه است از بیم روز قیامت و طول مدت و وقف امت در موقف و آن شفاعت عامه باشد. دوم شفاعت آن حضرت در داخل کردن جمعی از امت است در بهشت بدون حساب. سوم شفاعت درباره قومی که مستحق عذاب اند. چهارم، شفاعت درباره گناهکارانی که در دوزخ جای گرفته اند پنجم، طلب افزونی وقت کسانی که در بهشت جای دارند.»<sup>۳</sup>

شفاعت از مسائلی است که شیعه و اشاعره از اهل سنت در آن اتفاق نظر دارند، اما معتزله معتقد به شفاعت نیستند، زیرا از آنجا که از نظر آنان عفو ممتنع است پس بر شفاعت نیز فایده ای مترتب نیست.<sup>۴</sup>

۱. قاموس، ذیل «شفاعت».

۲. لغت نامه دهخدا، ذیل «شفاعت».

۳. همانجا به نقل از کشف اصطلاحات الفنون.

۴. البدایه من الکفایه، ص ۱۴۴ و عندهم لما امتنع العفو لا فائدة فی الشفاعة.

ابن بابویه می‌گوید: «اعتقاد ما در باب شفاعت این است که آن حق است و شفاعت برای کسی است که خدا دینش را پسندیده باشد از صاحبان گناهان کبیره و صغیره. و اما توبه‌داران از گناهان محتاج به شفاعت نیستند. و جناب نبوی (ص) فرمودند: هر که ایمان نیاورد به شفاعت من خدا شفاعت مرا نصیبش ننماید، و فرمودند هیچ شفاعت کننده‌ای مقبولتر از توبه نیست. و رتبه شفاعت برای انبیا است و اولیا و اوصیا و مؤمنین و ملائکه. و بعضی از مؤمنین شفاعت می‌نمایند برای مثل ربیعہ و مضر که دو قبیله عظیمه اند از عرب. و آن مؤمنی که کمتر شفاعت می‌کند سی نفر را شفاعت می‌نماید و شفاعتی نمی‌باشد برای اهل شک و شرک و نه برای اهل کفر و انکار بلکه خاص گناهکاران اهل توحید است.»<sup>۱</sup>

اشعری درباره شفاعت می‌گوید: مسلمانان متفق‌اند در اینکه برای رسول خدا مرتبه شفاعت است، اما در اینکه شفاعت شامل مرتکبین کبائر است یا مؤمنین مخلص؛ اگر بگویند شامل مرتکبین کبائر است با ما موافقت کرده‌اند و اگر بگویند برای مؤمنینی است که به آنها وعده بهشت داده شده است جواب آن است که در حالیکه به آنها وعده و بشارت بهشت داده شده و خدای عزوجل نیز خلف وعده روا نمی‌دارد، پس شفاعت برای کسانی که روا نیست خداوند آنان را به بهشت نبرد، چه معنایی دارد؟ و سخن شما در این که آنان را مستحق شفاعت می‌دانید و پذیرش آن را بر خداوند واجب می‌شمایید چه معنایی دارد؟ پس به اعتقاد شما شفیعان نزد خداوند شفاعت می‌کنند که ظلم نکند! بزرگ است خداوند تعالی و بسیار بزرگتر است از این افترای شما.

پس اگر بگویند که پیامبر (ص) شفاعت می‌کند نزد خدای عزوجل نه برای آنکه آنان را به بهشت درآورد بلکه به فضل خویش بر مرتبه و درجه آنها بیفزاید، باید گفت مگر خداوند خود چنین وعده نفرموده است آنجا که می‌گوید «لیوفیهم اجرهم و یزیدهم من فضله»<sup>۲</sup> (تا تمام دهد ایشان را مزدهاشان و بیفزاید ایشان را از فضلش). و خدای عزوجل خلف وعده روا نمی‌دارد و در نظر شما شفیع نزد خدا

۱. اعتقادات ابن بابویه، ص ۷۸.

۲. سورة فاطر، آیه ۳۰.



شفاعت می‌کند که خلف وعده نکند و این سخن شما از نادانی است. و شفاعت در مورد کسی معقول است که عقاب باشد تا عقاب از او برداشته شود. یا در مورد کسی که به او وعده تفضل داده نشده باشد، که اگر وعده تفضل سابقاً داده شده باشد، شفاعت موردی ندارد.<sup>۱</sup>

و در تفسیر کشف الاسرار آمده است که «چون کافران قریش گفتند بتان را که هؤلاء شفاعونا عند الله - اینان شفیعان مایند به نزدیک الله، رب العالمین گفت: مَنْ ذَالَّذِي يُشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ کیست آن کس که شفاعت کند به نزدیک الله، مگر دستوری الله؟ همان است که جای دیگر گفت: وَلَا تَتَفَعَّلُ الشَّفَاعَةَ عِنْدَهُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ و قال لا یشفعون الا لمن اذن له و قال یومئذ لا تفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن و قال لا یشفعون الا لمن ارتضى. این آیتها دلیل اند که در قیامت شفاعت خواهد بود و درست است خبر که مصطفی صلعم گفت: شفاعتی لاهل الکبائر من امتی، (شفاعت من برای مرتکبین کبیره از امت من است). و در دنباله این مطلب با توجه به معنای اصل شفاعت که جفت است در برابر فرد، می‌گوید شفاعت را به معنای دعا نیز گفته‌اند، از آن رو که «دعاکننده فرد است و اجابت الله شفیع آن، پس دعا و اجابت جفت یکدیگرند».<sup>۲</sup>

ناصر خسرو با اتکا به طاعت و فضل خداوند به شفاعت پیامبر نزد خدا و همچنان که روش او در رعایت سلسله مراتب است، به شفاعت آل و عترت رسول (ص) برای شفاعت نزد رسول (ص) معتقد است و می‌گوید:

پشتم قوی به فضل خدای است و طاعتش	تا در رسم مگر به رسول و شفاعتش
پیش خدای نیست شفیعم مگر رسول	دارم شفیع پیش رسول آل و عترتش
با آل او روم سوی او نیست هیچ باک	برگیرم از منافق ناکس شناعتش

(ص ۲۱۴)

و: نیم یار دنیا به دین است پشتم  
در این حصار از جهان کیست آن کس  
هزبری که سرهای شیران جنگی  
به مردی چو خورشید معروف از آن شد  
که سخت و بلند است محکم حصارش  
که بگداخت کفر از تف ذوالفقارش  
ببوسید خاک قدم بنده وارث  
که صمصام دادش عطا کرد کردگارش

۱. الانابه، باب ۱۳.

۲. ج ۱، ص ۶۹۳.

به زنه‌ار یزدان درون جای یابی      اگر جای جویی تو در زینه‌ارش<sup>۱</sup>  
(ص ۲۳۵)

و

سر سر نباشد گر نباشد حب حیدر افسرش      فخر است روز حشر ما در گردن جان چنبرش  
از دشمنش بیزار گشتم وز زمین و کشورش      روزی که بگریزد شقی از خواهر و از مادرش  
دستش نگیرد حیدرم دستم نگیرد عمرش      رستم پس آبشخورم، رو از پس آبشخورش  
(ص ۲۲۰)

و بالاخره ناصر خسرو خلفای فاطمی را نیز دارای مقام شفاعت می‌داند و می‌گوید:

شجر حکمت پیغمبر ما بود کزو      هریک از عترت او نیز درختی ببرند  
پسران علی امروز مر او را بسزا      پسرانند چو مر دختر او را پسرند  
پسران علی آنها که امامان حق‌اند      به جلالت به جهان در چو پدر مشهورند  
سپس آن پسران رو به سر از آنکه تو را      پسران علی و فاطمه زاتش سپرند  
سپری کرد توانند تو را زاتش تیز      چون همی زیر قدم گردن دیوان سپرند  
(ص ۱۰۰)

ناصر خسرو، قضا و قدر و کسب<sup>۲</sup>، جبر و اختیار

مباش عام که عامه به چهل تهمت خویش  
چه بر قضای خدا و چه بر قدر دارد

(دیوان، ص ۱۱۵)

مسأله جبر و اختیار که تا امروز همچنان مورد بحث و جدال فلاسفه است، در علم

۱. اشاره به آیات ۳۳ تا ۳۶ سورة عبس «یوم یقر المرء من اخیه و اقمه و ابیه و صاحبته و بنیه».  
۲. به‌کار بردن لفظ کسب در عنوان کلامی از سوی متکلمان مستند به آیات متعددی از قرآن مجید است که در آنها از فعل بنده به «کسب» تعبیر شده است. مانند «یعلم سرکم و جهرکم و یعلم ما تکسبون»، (انعام، آیه ۳) و «کل امریء بما کسب رهین» (طور، آیه ۲۱) و «فویل لهم مما کتبت ایدیه‌م و ویل لهم مما یکسبون»، (بقره، آیه ۷۹) و بسیاری آیات دیگر.

کلام نیز از جمله مسائلی است که متکلمان به آن پرداخته‌اند. گروهی مانند اشاعره جبر را اختیار کرده‌اند و معتقدند که «ارادت او [حق تعالی] یکی است و ازلی و متعلق است به همه مرادها از فعلهای خاصه او و افعال بندگان از آن جهت که افعال بندگان آفریده حضرت حق است، نه از آن جهت که از کسب بندگان است و از اینجاست که گفته است همه به ارادت حق تعالی است: خیر و شر و نفع و ضرر و همچنانکه ارادت فرمود و آنچه معلوم داشت ارادت فرمود از بندگان چیزی را که معلوم داشت و امر کرد قلم را تا در لوح محفوظ نوشت و این حکم او و قضا و قدر اوست که تغییر و تبدیل را در آن راه نیست و خلاف معلوم حق تعالی که از جنس مقدور باشد وقوع آن محال است.»<sup>۱</sup> ابوبکر بیهقی درباره خلق افعال چنین استدلال می‌کند: اینکه خداوند فرموده است، «ذلکم الله ربکم لا اله الا هو خالق کل شیء»<sup>۲</sup> (آن خدای شماس است که خالق همه چیز است). شامل بندگان و افعال از خیر و شر است و با این کلام «ام جعلوا لله شرکاء خلقوا کخلقه فشباهه الخلق علیهم، قل الله خالق کل شیء»<sup>۳</sup> (یا گردانیدند برای خدا انبازانیکه آفریدند چون آفریدن او پس متشبه شده آفریده بر ایشان، بگو خدا آفریننده همه چیز است). هر خالق دیگری غیر خود، و هر غیرمخلوقی جز خود را نفی فرموده است. حال اگر افعال بندگان مخلوق حق تعالی نباشند در این صورت خداوند خالق همه چیزها نیست و این برخلاف آیه فوق است. دیگر آنکه واضح است که عدد افعال بیش از تعداد مردمان است و اگر خداوند خالق مردمان، و مردم خالق افعال باشند پس مخلوق بندگان بیش از مخلوق خداوند است و بندگان توانا تر و به ستایش سزاوارترند و از این رو خداوند فرمود: «والله خلقکم و ما تعملون»<sup>۴</sup> (و خدا آفرید شما را و آنچه را که می‌سازید). و مردمان را بی‌اگاهانید که اعمال آنان مخلوق خداست عزوجل<sup>۵</sup> گروهی نیز مانند معتزله اختیار را برگزیده‌اند و «اتفاق دارند بر آنکه بنده قادر است بر افعال

۱. توضیح الملل، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. سورة انعام آیه ۱۰۲.

۳. سورة رعد، آیه ۱۶.

۴. سورة صافات، آیه ۹۶.

۵. الاعتقاد و الهدایة، ص ۹۱.

خویش هم بر نیک و هم بر بد، و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می شود در آخرت، و حضرت حق تعالی شانه منزّه است از آنکه او را نسبت به ظلم و شر و فعل کفر و معصیت کنند. زیرا، اگر ظلم بیافریند ظالم باشد، چنانکه اگر عدل را خلقت کند عادل باشد»<sup>۱</sup>.

هریک از این دو گروه در اثبات مذهب خویش و رد مذهب و احیاناً تکفیر دیگری سخت کوشیده اند «اشاعره معتزله را قدری می خوانند، زیرا که معتزله نفی قدر و اثبات حریت اراده و اختیار می کنند و افعال عباد را به قدرت و مخلوق عبد می شمارند. معتزله نیز اشاعره را قدری می گویند و از آن جهت که اشاعره مثبت قضا و قدر هستند»<sup>۲</sup>. و به این جهت است که لفظ قدری دارای دو معنای متضاد و شامل هر دو گروه می شود. میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف می گوید، سبب آنکه معتزله را قدریه گفته اند آن است که ایشان اعمال بندگان را به قدر، یعنی قدرتهای انسان نسبت می دادند. بنابراین، بهتر است آنان را قَدْرِیّه به ضم قاف خواند و قدریه آن گروهی را خواند که به قدرت خداوند و قضا و قدر الهی قائل اند.<sup>۳</sup> اما شیعه معتقد به جبر یا اختیار بر اطلاق نیست بلکه بنابه فرموده معصوم لاجبر و لاتفویض ولكن امر بین الامرین<sup>۴</sup> را برگزیده است. ابن بابویه می گوید «اعتقاد ما در این باب قول جناب صادق علیه السلام است که، نه جبری است و نه تفویضی، بلکه امری است میان دو امر. پس شخصی پرسید که چه چیز است امر میان دو امر؟ آن جناب فرمود این مثل آن است که تو مردی را مشرف بر معصیتی دیده، منعش نموده باشی و او باز نایستاده باشد از آن معصیت، پس تو او را به حال خود واگذارده باشی و او آن معصیت را کرده باشد. پس در آن مقام که قبول منع ننموده و تو او را واگذاری نه این است که تو باشی آن کس که او را امر به مصعیت نموده ای واللّه اعلم»<sup>۵</sup>. و امام موسی بن جعفر (ع) در جواب سؤال ابوحنیفه درباره

۱. توضیح الملل، ج ۱، ص ۶۸.

۲. کشف الحقایق، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۳. تاریخ شیعه و فرقه های اسلام، ص ۶۴.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰ و گوهر مراد فصل سیزدهم از باب سوم.

۵. اعتقادات ابن بابویه، ص ۲۸-۲۶.

افعال عباد فرمود: «افعال عباد خالی نمی باشد از سه مرتبه، یا می باشد از خداوند و بس. یا از خدا و بنده بر وجه مشارکت ایشان در آنها، یا از بنده و بس. پس اگر بوده باشند از خداوند و بس. هر آینه بود خداوند سزاوارتر به ستایش بر اعمال نیکو و سزاوارتر به مذمت بر افعال قبیح، پس تعلق نمی گرفت به غیر خداوند تعالی نه ستایشی و نه مذمتی. و اگر بوده باشند آن افعال عباد از خدا و بنده یعنی بر وجه مشارکت، هر آینه بوده باشد ستایش از برای هر دو با هم در آن افعال و مذمت بر هر دو در آنها و هرگاه باطل شد این دو وجه، ثابت شد که آن افعال از خلق است. پس اگر عقاب کند ایشان را خداوند تعالی بر این جنایت ایشان پس از برای اوست این، و اگر عفو فرماید و از ایشان درگذرد، پس او اهل تقوی و مغفرت است.»<sup>۱</sup>

در باب اعتقاد به «قدر» اشاعره براساس بعضی آیات مانند «یعلم السرّ و الخفی»<sup>۲</sup> و «انّا کلّ شیء خلقناه بقدر»<sup>۳</sup> ایمان به قدر را، ایمان به تقدّم علم خداوند به افعال مخلوقات، و صدور جمیع این افعال را اعم از خیر و شر از او می دانند.<sup>۴</sup> اما شیعه با اعتقاد به تقدّم علم خداوند به افعال مخلوقات، صدور آن افعال را از خیر و شر از بنده می داند، زیرا علم به چیزی موجب خلق آن چیز نیست.<sup>۵</sup> ابن بابویه سخن گفتن درباره قدر را از مناهی می شمارد، زیرا «جناب امیر علیه السلام به مردی که از قدر سؤال نمود، فرمود که بحری است عمیق داخل در آن مشو. آن مرد دوباره پرسید فرمودند راهی است تاریک در آن راه مرو، دفعه سیم سؤال کرد فرمودند سرّ خداوند است بیجا مشقت فهمش را مکن».<sup>۶</sup> اما شیخ مفید نهی از کلام در معنی قضا و قدر را «نهی از طلب علت‌های بر وجه تفصیل»<sup>۷</sup> می داند و نه نهی از کلام در معنای قضا و قدر.

۱. همان کتاب، حاشیه ص ۲۷-۲۶.

۲. سورة طه، آیه ۷.

۳. سورة قمر، آیه ۴۹.

۴. الاعتقاد و الهدایة، ص ۸۳.

۵. اعتقادات ابن بابویه، حاشیه ص ۲۶.

۶. همان کتاب، ص ۳۵.

۷. همان کتاب، حاشیه ص ۴۱.

ناصر خسرو نیز با استناد به وعده و وعید<sup>۱</sup> که مستند مخالفان مذهب جبر، در اثبات این مسئله است که تعلق افعال مخلوق، به خود است و نه به خداوند. بهترین راه را اعتقاد به «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» می‌داند و مذهب کسانی را که گناه و کاهلی خود را بر قضا می‌نهند، زشت می‌شمارد و می‌گوید:

بهترین راه گزین کن که دوره پیش تو است

یک رهت سوی نعیم است و دگر سوی بلاست  
از پس آنکه رسول آمد با وعد و وعید

چند گویی که بد و نیک به تقدیر قضاست  
گناه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی

که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست  
گر خداوند قضا کرد گناه بر سر تو

پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست  
بدکنش زی تو خدایست بدین مذهب زشت

گرچه می‌گفت نیاری کت ازین بیم قفاست  
اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان

گویی آن حاکم عدل است و حکیم الحکماست  
با خداوند زبانت به خلاف دل تست

با خداوند جهان نیز تو را روی ریاست  
به میان قدر و جبر ره راست بجوی

که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست  
به میان قدر و جبر روند اهل خرد

ره دانا به میانه، دو ره خوف و رجاست  
راه آن‌است ره دین که پسند خرد است

که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست  
ای خردمند نگه کن به ره از چشم خرد

تا ببینی که بر این امت نادان چه ریاست

۱. ابن بابویه می‌گوید: «اعتقاد ما در باب وعده و وعید الهی این است که هرکس خدا او را وعده ثوابی بر عمل داده آن ثواب حاصل می‌شود برای آن‌کس و هر که را که وعید عقابی بر عملی فرموده مختار است اگر عذابش کند به عدل اوست و اگر عفویش نماید به فضل اوست و خداوند ستمکاره نیست برای بندگان.» اعتقادات ابن بابویه، ص ۸۷. اما از نظر معتزله وعده و وعید بدون امکان عفو الهی یا شفاعت وقوع می‌یابد (و عندهم لما امتنع العفو لا فائدة فی الشفاعة). البدایه من الکفایه، ص ۱۴۴.

آنت گوید همه افعال خداوند کند  
 کار بنده همه خاموشی و تسلیم و رضا است  
 و انت گوید همه نیکی ز خدای است ولیک  
 بدی ای امت بدبخت همه کار شماست  
 و آنکه این هر دو مقررند که روزی ست بزرگ  
 هیچ شک نیست که آن روز مکافات و جزاست  
 چو مرا کار نباشد نبوم ز اهل جزا  
 اندرین قوم خرد را بنگر راه کجاست  
 (ص ۴۶-۴۷)

ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین سخن متکلمان جبری مذهب را که می‌گویند: خطا و صواب و طاعت و معصیت از بنده به خواست خدا می‌آید، زیرا اگر بگوییم که بنده معصیت به ناخواست خدا می‌کند بر خدا قهر است،<sup>۱</sup> با دلیل نقضی رد می‌کند و می‌گوید: «پس اگر از این زشتی خدای را تنزیه کردی، بدین تنزیه زشتی دیگر را — از این زشت‌تر — به خدای تعالی باز بستی. بدانچ گفتی که خدا بخواست تا بنده‌ای معصیت کند و بنده نیز جز خواست او نتوانست و آنگاه خدا این بنده ناچار را چگونه عقوبت تواند کرد، که این کار حتی از مردمان پای‌بند هوی و هوس دور و زشت باشد، چه رسد به خدای تعالی که بخشنده عقل است.»<sup>۲</sup> و در دیوان می‌گوید:

اگر کار بودست و رفته قلم	چرا خورد باید به بیسوده غم
وگر ناید از تو نه نیک و نه بد	روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
عقوبت محال است اگر بت‌پرست	به فرمان ایزد پرستند صنم
ستمکار زی تو خدایست اگر	به دست تو او کرد بر من ستم
کتاب و پیمبر چه بایست اگر	نشد حکم کرده نه بیش و نه کم

۱. نظیر این رباعی سفسطه‌آمیز منسوب به خیام:

من می خورم و هر که چو من اهل بود	می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست	گر می نخورم علم خدا جهل بود

وگر جمله حق است قول خدای  
نگه کن که چون مذهب ناصبی<sup>۱</sup>  
مرو از پی این رمه بی شبان  
زهر هایشایی چو اشتر مرم  
برین راه پس چون گذاری قدم  
پراز باد و دود است و پر پیچ و خم

(ص ۲۶۲)

همچنین ناصر خسرو ضمن اشاره به خرد و اینکه خرد انسان را از دیگر مخلوقات ممتاز می‌سازد و او را مسئول فعل خود قرار می‌دهد، از معتقدین به جبر سؤال می‌کند که اگر انسان زنده و مختار نیست چگونه است که خداوند امر به نیکی و نهی از بدی فرموده است و اگر انسان به خواست خدا گناه می‌کند در این صورت، او نه عاصی بلکه فرمانبردار و خوب کردار است:

وانکه گوید خواست ما را نیست می‌گوید خرد کاین همانا قول مرد مست یا شیداستی

(ص ۴۴۱)

و

خرد ز بهر چه دادندمان که ما بخرد  
مکن بدی تو و نیکی بکن<sup>۲</sup> چرا فرمود  
چرا که گرگ ستمکار نیست سوی خدا  
چرا به پانگ و خروش و فغان بی معنی  
چرا برآهو و نخجیر روزه نیست و نماز  
چه داد یزدان ما را ز جملگی حیوان  
اگر به فضل و خرد بر خزان خداوندیم  
خرد تواند جستن ز کار چون و چرا  
خرد چرا که نگوید که ما به امر خدای

۱. کسی که دشمن می‌دارد امیرالمؤمنین علی (ع) را (لغت‌نامهٔ دهخدا)، و ناصبی در برابر رافضی است و همچنانکه مخالفان شیعه آنان را رافضی خوانده‌اند. شیعه نیز آنان را «ناصری» نامیده‌اند و شیخ عبدالجلیل رازی با توجه به این معنی عنوان کتاب خود را که در رد بر کتاب بعض فضائح الروافض و اثبات حقانیت شیعه تألیف کرده است: (بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض) قرار داده است که به النقض معروف است.

۲. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (به درستی که خدا می‌فرماید به عدالت و نیکوکاری و به عطا کردن به صاحب قرابت و نهی می‌کند از کار زشت و ناپسند و ستم، پند می‌دهد شما را باشد که پند گیرید). سوره نحل، آیه ۹۰.



به خون ناحق ما را چرا بمیراند	خدای اگر سوی او خونی و ستمکاریم
وگر گناه نخواهد زما و ما بکنیم	نه بنده‌ایم خداوند را که قهاریم
وگر بخواست وی آید گناه از ما	نتیم عاصی بل نیک و خوب کرداریم
اگر مر این گره سخت را تو بگشایی	حقت به جان و به دل بنده‌وار بگزاریم

(ص ۲۶۷)

و باز در رد جبر یا تفویض مطلق، ضمن اشاره به عصیان ابلیس می‌گوید که اگر او در این عصیان قادر و مخیر بود پس خدا عاجز است و اگر مجبور می‌بود پس خدا ستمگر است:

در سجده نکردنش چه گویی	مجبور به دست یا مخیر
گر قادر بد خدای عاجز	وز عاجز بد خدا ستمگر
کاری که نه کار تست مسگال	راهی که نه راه تست مسپر

(ص ۱۸۱)

و بالاخره معتقدان به جبر را اعدای خدا و سخنشان را کفر و آنان را همچون ابلیس سزاوار آتش دوزخ می‌شمارد:

گر روی بتابم ز شما شاید ازیراک	بی‌روی و ستمگار و با روی وریایید
فقه است مر آن بیهده را سوی شما نام	کان را همی از جهل شب و روز بخایید
گویید که بدها همه بر خواست خدای است	جز کفر نگویید که اعدای خدایید
ابلیس رها یابد از اغلال گرایدونک	در حشر شما ز آتش سوزنده رهایید

(ص ۱۲۵)

ناصر خسرو، محاربین با امیرالمؤمنین علی (ع)

بیامد به حرب جمل عایشه  
بر ابلیس زی کارزار علی

(ص ۴۸۰)

در مورد جنگ جمل یا جنگ صحابه با یکدیگر (القتال بین الصحابه) که اولین جنگ دو گروه مسلمان با یکدیگر است و با پیمان شکنی طلحه و زبیر و همدستی

آنان با عایشه و معاویه ظاهراً به ادعای واهی تسلیم دست‌اندرکاران قتل عثمان واقع شد و جمع کثیری از مسلمانان را به کشتن داد، کتابهای بسیار تألیف و ضمن آن عقاید مختلف اظهار شده است. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین می‌گوید:

۱. شیعه (به تعبیر اشعری روافض) و زیدیه و برخی از معتزله و مرجئه عمل حضرت علی (ع) را صواب و عمل طلحه و زبیر و عایشه و معاویه را خطا می‌دانند. از معتزله، ضرار و ابوالهذیل و معمر به خطای یکی از دو طرف معتقدند بدون آنکه طرف خاطی را معین کنند. ولی به هر حال معاویه را خاطی می‌دانند و او را به هیچ روی امام نمی‌شناسند. برخی دیگر از معتزله از جمله حسین الکراپسی می‌گویند که حضرت علی (ع) و عایشه و طلحه و زبیر و معاویه در جنگ میان خود همگی بر صواب بودند. ابوبکر اصم از معتزله بر آن است که اگر حضرت علی (ع) و طلحه و زبیر از این روی با هم جنگیدند که در پایان مردم به یک پیشوا و امام بیعت کنند همگی بر صواب‌اند و اگر معاویه برای اینکه خود به خلافت برسد با حضرت علی (ع) جنگید بر خطا و خلاف است.

۲. یکی از متکلمان به نام بکرن اخت عبدالواحد بن زید با اینکه حضرت علی (ع) و طلحه و زبیر را مشرک می‌شمارد؛ می‌گوید که با این همه آنها بهشتی‌اند، زیرا پیامبر اکرم (ص) فرمود: «خدای بر غازیان بدر توجه فرمود و به آنان گفت هرچه می‌خواهید بکنید که من شما را آمرزیده‌ام.»<sup>۱</sup>

۳. خوارج حضرت امیر را در جنگ با طلحه و زبیر و معاویه بر صواب می‌دانند.

۴. برخی هیچیک از طرفین را بر حق و صواب نمی‌دانند و معتقدند تنها آنها که به هیچ طرف یاری نکردند و در خانه خود نشستند کاری درست انجام داده‌اند. با این همه معتقدان به این عقیده حضرت علی (ع) و طلحه و زبیر و عایشه و معاویه را دوست می‌دارند و از جنگ آنان با یکدیگر دل آزرده و بری هستند و کار آنان را به خداوند تبارک و تعالی باز می‌گذارند.<sup>۲</sup>

۱. روشن است که بکرن اخت نام سیده عایشه را که داعیه‌دار و مسبب و محرک اصلی جنگ جمل است تعمداً از قلم انداخته است. و از آنجا که عایشه در زمره غازیان بدر نبوده است معلوم نیست بکرن اخت درباره او چگونه داوری کرده است.

۲. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۴۶، و ج ۲، ص ۱۲۹-۱۲۸.

شیخ مفید نیز در کتاب الجمل آراء مختلف را در مورد این جنگ و طرفین آن به تفصیل بیان کرده است<sup>۱</sup> و به گفته او: «شیعه در مورد کفر کسانی که با امیرالمؤمنین علی (ع) جنگ کرده‌اند اجماع دارند ولی در عین حال آنان را از ملت اسلام بیرون نمی‌دانند، زیرا کفر آنان از طریق تأویل کفر ملی است و درواقع از اسلام بیرون نرفته‌اند، زیرا، به توحید و نبوت گواهی می‌دادند و برخی فرایض دینی را بر پامی داشته‌اند و بدین‌گونه از اسلام بیرون نبوده‌اند هرچند که از ایمان بیرون و مستحق لعنت و جاودانگی در آتش می‌باشند.»<sup>۲</sup> آنگاه شیخ مفید با استناد به عصمت امام و مصون بودن او از لغزش و خطا و وجود نص بر امامت او، بر حق بودن علی (ع) را در جنگها و وجوب پیروی از امام معصوم منصوص و گمراهی مخالفین و فسق و خروج از ایمان محاربین با او را تأیید می‌کند.<sup>۳</sup> ناصر خسرو محاربین جمل را همانند بت‌پرستان فریب‌خورده‌ای می‌داند که پیش ازین لات و هبل را سجده می‌کردند و جانبداری از آنان را به بیخردی و دیوانگی تعبیر می‌کند و می‌گوید:

یکی قطره باشد ز آغاز سیل	یکی برگ باشد ز اول دقل
به مکر جهان سجده کردند خلق	همی پیش ازین پیش لات و هبل
حدیث هبل سوی دانا نبود	شگفتیتر از کار حرب جمل
وزین قوم کز فتنگی مانده‌اند	هنوز اندران زشت و تیره وحل
چگونه برد حمله بر شیر میش	کسی این بدیدست ز اهل ملل
تو ای بی‌خرد گرنه دیوانه‌ای	مر آن میش را چون شدستی حمل
تو را علت جهل کالفته کرد	کزین صعبتر نیست چیز از علل
به خونابه شویی همی کار خویش	سزای تو جاهل به آن مغتسل
نبیانی که عرضه کند علت	همی جان مسکینت را بروجل

(ص ۲۵۱-۲۵۰)

همچنین عمل عایشه را عملی شیطانی می‌شمارد و در زنه‌ار نیامدگان علی (ع) را سزاوار آتش دوزخ می‌داند:

۱. نبرد جمل، ص ۳۶-۳۴

۲. همان کتاب، ص ۳۵.

۳. همان کتاب، ص ۴۴-۳۶.

بر ابلیس زی کارزار علی  
چو بانگ آمد از گیر و دار علی  
چو نایند در زینهار علی  
بیامد به حرب جمل عایشه  
بریده شد ابلیس را دست و پای  
از آتش نیابند زنهار کس

(ص ۴۸۰)

### ناصر خسرو، جواز لعن بر یزید<sup>۱</sup>

ناصر خسرو در لعن بر یزید و همه ظالمان و غاصبان حقوق آل محمد (ص) مانند عموم شیعیان تردید روا نمی‌دارد و همچنین پیروان آنان را از بت پرستان گمراه تر می‌شمارد:

بتگر بتی ترا شد و آن را همی پرستد  
تو چون بتی گزیدی کز رنج و شر آن بت  
آن کز بت تو آمد بر عترت پیمبر  
لعنت کنم بران بت کز فاطمه فدک را  
لعنت کنم بران بت کز امت محمد  
لعنت کنم بران بت کو کرد و شیعت او  
پیش تواند حاضر اهل جفا و لعنت  
آن به که زیر نفرین باشد همیشه جاهل  
گویی مکنش لعنت دیوانه‌ام که خیره  
زو نیست رنج کس را نی زان خدای سنگین  
برکنده گشت و کشته یکرویه آل یاسین  
از تیغ حیدر آمد بر اهل بدر و صفین  
بستد به قهر تا شد رنجور و خوار و غمگین  
او بود جاهلان را اول بت نخستین  
حلق حسین تشنه از خون خضاب و رنگین  
لعنت چرا فرستی خیره به چین و ماچین  
مردار گنده بهتر پوشیده به بسرگین  
شکر نهم طبر زد در موضع تبرزین

(ص ۳۷۳)

### ناصر خسرو، ارزاق و اجل

ای میر اجل چون آیدت بمیری  
هرچند که با عز و جمالی و جلالی

(دیوان، ص ۴۱۰)

یکی از مسائل مورد بحث در کتب کلامی مسألة ارزاق و اجل است، زیرا از آنجا

۱. درباره این مسألة و عقاید مختلف راجع به آن رک. به بخش سنائی در همین کتاب.

که خداوند تبارک و تعالی محیی و ممیت و رازق است و این صفتها، صفات افعال خداوند است این سؤاها پیش می آید که

۱. با آنکه رزق، هر کس مخلوق خداوند است. آیا آنکه به ستم رزق دیگری را می رباید، روزی خود را خورده است یا روزی دیگری را؟

۲. آیا مردن آنکه به اجل خود می میرد با آنکه کشته می شود یکسان است؟ و آیا اجل مقتول به سر آمده بود که کشته شد؟ یا اگر کشته نمی شد ممکن بود که باز زندگی کند؟ به اعتقاد نسفی: «مقتول به اجل خود می میرد و موت مخلوق خداست و هیچ بنده ای در آن کار ساز نیست و به دست آمدنی نیست و اجل یکی است و حرام نیز رزق است و هر کس روزی خود را حلال یا حرام به نحو کامل دریافت می دارد و ممکن نیست که انسان روزی خود را نخورد یا دیگری روزی او را بخورد.»<sup>۱</sup> غالب فرق نیز برای تأیید نظر خود به احادیثی چون «فرغ الرب من الخلق والرزق والاجل»<sup>۲</sup> (خداوند فراغت یافت از پرداختن به خلق و روزی و اجل) یا «ان روح الامین نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتی تستوفی رزقها الا فانقوالله واجملوا فی الطلب»<sup>۳</sup> (جبرئیل امین بر دل من دمید که هیچ کس نمی میرد مگر آنکه روزی خود را کاملاً دریافت داشته باشد از خدا بپرهیزد و جستجو را به زیبایی و بی آزمندی انجام دهید) استناد می کنند.

در تفسیر کشف الاسرار آمده است که: «لا نستلک رزقاً نحن نرزقک»<sup>۴</sup> (نمی خواهیم از تو روزی، ما روزی می دهیم). هر که اعتقاد کرد که رازق به حقیقت خداوند است و رزق همه از اوست و اسباب به تقدیر اوست، نشان وی آن بود که به همگی دل بر وی توکل کند و از اغیار تبطل کند تا رب العزة کار وی می سازد و هر دمی به انواع مکرمت او را می نوازد. مردی به نزدیک حاتم اصم آمد، گفت به چه چیز روزگار می گذرانی که ضیاعی و عقاری نداری، حاتم گفت: من خزانتی، از خزانه حق می خورم. مرد گفت: نان از آسمان بر تو فرو اندازد؟ حاتم گفت: لو لم تکن له

۱. العقاید النفسیه، ص ۳۰.

۲. کشف الحقایق، ص ۳۱۹-۳۲۰.

۳. سفینه البحار، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴. سورة طه، آیه ۱۳۲.

الارض لكان يلقى على الخبز من السماء. اگر زمین آن او نبودی نان از آسمان فرو انداختی.»<sup>۱</sup>

به اعتقاد عدلی مذهب‌ان اجل آن‌کس که می‌میرد با آنکه کشته می‌شود یکسان نیست، زیرا اگر کشته نمی‌شد ممکن بود زندگی کند و یا نکند<sup>۲</sup> و همچنین برخلاف اشاعره و مجبره، اهل عدل معتقدند که حرام خوارنه روزی خود، بلکه روزی دیگری را خورده است.<sup>۳</sup>

ناصر خسرو همچنان که قبلاً ذکر شد هفت ستاره را مدبران عالم و به منزله دست‌افزارهای نفس کلی برای ساختن اشخاص موالید به تأیید عقل کلی می‌شمارد<sup>۴</sup> و آنان را به تقدیر ایزدی نویسنده روزی و عمر خلق نیز می‌داند:

این هفت‌گانه شمع برین منظر ای پسر	از کردگار ما به‌سوی ما پیمبرند
گویندمان به‌صورت خویش این همه همی	کایشان همه خدای جهان را مسخرند
زیرا که ظاهر است مرا کاین ستارگان	نز ذات خویش زرد و سپید و معصفرند
گوید همی قیاس که درهای روزیند	اینها دو دستهای جهاندار اکبرند
تا خاک را خدای بدین دستهای خویش	ایدون کند که خلق بر او رغبت آورند
سحری‌ست این حلال که ایشان همی کنند	زیرا به خاک مرده همی زنده پرورند
روزی و عمر خلق به تقدیر ایزدی	این دستها همی بنویسند و بسترند
تقدیرگر شدند چو تقدیر یافتند	زانسو مقدرند و زینسو مقدرند

(ص ۱۱۸)

و با توجه به آیه «هو‌الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلاً و اجل مسمى عنده»<sup>۵</sup> می‌گوید:  
علم اجلها به‌هیچ خلق نداداست      ایزد دادار داد گستر ذوالمن

(ص ۳۳۵)

۱. ج ۱، ص ۲۰۰.

۲. شرح جمل العلم والعمل، ص ۲۴۴.

۳. همان کتاب، ص ۲۴۷.

۴. جامع‌الحکمتین، ص ۲۷۹-۲۱۹.

۵. سورة انعام، آیه ۲ و در معنی این آیه در تفسیر کشف‌الاسرار چنین آمده است: «ثم قضی اجلاً»، این اجل مدت حیات فرزندان آدم است آن‌روز که میرد و اجل مسمى عنده این دیگر اجل مدت درنگ وی است در خاک تا روز قیامت.» ج ۳، ص ۲۸۹.

## ناصر خسرو، بدا

بدا در لغت به معنی ظهور و آشکاری است و در اصطلاح متکلمان شیعه آشکار شدن امر محتوم و مقدری است که حق تعالی آن را به علم «سابق»<sup>۱</sup> خود در لوح محو و اثبات، مقدر و مقرر فرموده است، در حالیکه بندگان خدای در آن تصور دیگری داشته و چیز دیگری را مقدر و مقرر می‌پنداشته‌اند. و به گفته لاهیجی «بدا ظهور امری است که ظاهر، خلاف آن بوده باشد»<sup>۲</sup> ظاهراً اثبات بدا به صورتی که در عقاید شیعه مطرح است از مسائل اختصاصی کلام شیعه اثنی عشریه است و در دو حدیثی که باب بدا، کتاب اصول کافی با آن آغاز شده است حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «ما عبدالله بشئی مثل البداء» و «ما عظم الله بمثل البداء»<sup>۳</sup>.

مستند شیعه در ثبوت و اثبات بدا آیه «یحموا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب»<sup>۴</sup> (محو می‌گرداند خدا آنچه خواهد و ثابت می‌دارد، و در نزد اوست اهل کتاب) است که در مقام تفسیر و بیان آن حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «ان الله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو من ذلك یكون البداء، و علم علمه ملائکته و رسله و انبیاءه»<sup>۵</sup> (همانا نزد خدا دو علم است. یکی علمی است مکنون و مخزون که جز او هیچ‌کس نداند و بدا از آن است و دیگر علمی است که خداوند آن را به ملائکه و رسولان و انبیا آموخت). و «من الامور امور موقوفة عند الله یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء» (بعضی از امور موقوف‌اند نزد خدا و مقدم می‌دارد آنچه را که بخواهد و به تأخیر می‌افکند آنچه را که می‌خواهد).

فرق میان نسخ و بدا آن است که نسخ در امور تشریعی و افعال تکلیفیه مانند نماز و روزه صورت می‌گیرد و بدا در امور تکوینی مثل ولایت تکوینی برای امام. و

۱. (سابق) در اینجا در برابر (لاحق) نیست. بلکه مراد از تعلق سبق علم مخزون حق تعالی است بر امری که دیگر تغییر و تبدیلی بر آن روا نیست.

۲. گوهرماد «فصل ۱۵» از باب دوم «مقاله سیم».

۳. ج ۱، ص ۱۴۶. «هیچ‌کس حق عبادت خدا را بجای نیاورده مگر آنکه به بدا گردن نهاد و هیچ‌کس جز به بدا حق تعظیم خدا را ادا نکرد».

۴. سوره رعد، آیه ۳۹.

۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷.

از آنجا که از موضوعات و مسائل متعلق به بدا مسئله امامت احتمالی اسماعیل بن جعفر بن محمد صادق است، لذا اسماعیلیه در این باب با شیعه امامیه محاجات و مناقضاتی دارند و در تعریض به همین مسأله است که ناصر خسرو می‌گوید:

این نور در اولاد نبی باقی گشتست      کز نفس پیمبر به وصی بود وصالش  
زیرا که نشد دادگر از کرده پشیمان      نه نیز زکاری بگرفتست ملالش

(ص ۲۳۱)

نظر ناصر خسرو درباره بدا موافق با اشاعره است که به تعریض درباره شیعه امامیه می‌گویند: «راضیان خداوند را به بدا موصوف می‌سازند و می‌پندارند که برای او بدا حاصل می‌شود و بعضی از آنان می‌گویند خداوند امر می‌کند پس آن را تغییر می‌دهد و گاه اراده انجام کاری می‌کند، ولی آن را به سبب بدا انجام نمی‌دهد و این به معنی نسخ نیست بلکه به این معنی است که ابتدا به آنچه از بدا برای او حادث می‌شود، آگاه نبوده است.»<sup>۱</sup> و این از موارد نادری است که اسماعیلیه و اشاعره با یکدیگر موافقت دارند.

\*

در پایان این گفتار لازم به یادآوری است که در بعضی مسائل مانند امامت و تعلیم و علم ائمه آنچه از اشعار ناصر خسرو در این کتاب مطرح شده، تنها نمونه‌هایی از بسیار است، زیرا در دیوان این شاعر متکلم بدون اغراق هیچ ورقی خالی از تصریح یا اشاره به موارد فوق نیست، و نقل همه آن اشعار مستلزم نقل کل دیوان است.



## از سنایی تا عطار

### حکیم سنایی

حکیم سنایی (۵۳۵ هـ ق) شاعر عارف و متشرع که در شرح و بیان دقائق عرفانی، پیشرو عطار و مولوی است، پس از ناصرخسرو که گویی اساساً شعر را وسیله بیان عقاید اسماعیلیه و اشاعه مبانی کلامی آنان قرار داده است، بیش از هر شاعر دیگری به موضوعات کلامی توجه داشته است. سنایی که از نظر علمی و اثباتی حکیم و عارف و متکلم به معنی واقعی هر سه کلمه است، قلباً و ثبوتاً نیز مردی مؤمن و مخلص و تابع نصوص شرع، یعنی قرآن مجید و سیره و اخبار نبوی و ائمه دین است و مذاق و مبنای کلامی این شاعر بزرگ بیشتر منطبق با مبانی تشیع است و کمتر موردی است که برخلاف اعتقادات شیعه امامیه اظهار عقیده نموده یا در مقام اثبات آرای اشاعره برآمده باشد.

مرحوم استاد مدرس رضوی در مقدمه دیوان سنایی چنین می‌گوید «هر چند از بعضی از اشعار او چنین استنباط شده است که در اول جوانی حنفی‌مذهب بوده، اما در اواخر عمر و هنگام نظم حدیقه به طور قطع و یقین دیگر پیرو مذهب ابوحنیفه نبوده و این ابیات حدیقه:

ای تو را راه گشته رای و قیاس	بتر از راه دین خود مشناس
راه دین است محکم تنزیل	شرح را مرتضی دهد تأویل
جز ازین جمله ترهات شمر	کار خود کن به قول کس منگر

(ص ۶۳۹)

که رای و قیاس را که اساس و پایه مذهب ابوحنیفه است بدترین راهها خوانده است، دلیل قطعی است که وی در این وقت بر مذهب امام اعظم نبوده است. ... ولیکن معلوم نیست که بعد از آن به مذهب شافعی که نزدیکترین مذاهب اهل سنت و جماعت به مذهب شیعه است گرویده و یا چنانچه جمعی ادعا کرده‌اند کیش شیعه را اختیار کرده است. آنچه در باب مذهب حکیم مسلم است آن است که وی دوستدار علی (ع) و آل او بوده و او را از جمیع صحابه افضل و اعلم و اتقی می‌دانسته است و معتقد بوده که خلافت حق علی (ع) و اولاد اوست»<sup>۱</sup>.

اما با قبول اینکه سنایی امیرالمؤمنین علی (ع) را از جمیع صحابه افضل و اعلم و اتقی و خلافت را حق او و اولاد او (ع) می‌داند، نمی‌توان در تشیع سنایی تردید روا داشت، زیرا کدام فرقه جز شیعه است که چنین اعتقادی در حق علی (ع) و اولاد او دارد؟ و تجلی تشیع سنایی در اظهار اخلاص به ائمه (ع) عموماً و امیرالمؤمنین و حسنین و ثامن الائمه خصوصاً، که در ابیات زیر مشهود است، مجالی برای تردید باقی نمی‌گذارد. سنایی موافق با اعتقاد شیعه علی (ع) را از مصادیق این آیه شریفه از راسخون در علم و عالم به تأویل می‌داند: «هوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ

۱. مقدمه دیوان سنایی، شصت و هفت.

ز یغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویلہ و ما یعلم تأویلہ الاّ الله والراسخون فی العلم».<sup>۱</sup> (اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمت‌اند، این آیه‌ها ام‌الکتاب‌اند، و بعضی آیه‌ها متشابهات‌اند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند، درحالی که تأویل آن را جز خدای نمی‌داند. و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند):

هر که تن دشمنست و یزدان دوست	داند الراسخون فی العلم اوست
کاتب نقش نامه تنزیل	خازن گنج خانه تأویل
رازدار خدای پیغمبر	رازدار پیمبرش حیدر

(ص ۲۴۹)

سنایی مانند ناصرخسرو با اشاره به آیه شریفه مربوط به مباحله و اینکه به اعتقاد شیعیان حق تعالی در آن آیه از علی مرتضی علیه السلام همچون نفس اظهر پیامبر اکرم (ص) به: «و انفسنا و انفسکم» تعبیر فرموده است،<sup>۲</sup> و «حدیث منزلت»<sup>۳</sup> و «حدیث انا مدینه العلم و علی بابها»<sup>۴</sup> می‌گوید:

مرتضایی که کرد یزادانش	همره جان مصطفی جانش
در سفر پیش آن قوی ایمان	بود چون لاشه ذبر دبران
هر دو یک در یک صدف بودند	هر دو پیرایه شرف بودند
دو رونده چو اختر و گردون	دو برادر چو موسی و هارون

(ص ۲۵۰)

۱. سورة آل عمران، آیه ۷ و نیز رک، به ص ۷۶ در همین کتاب.

۲. فمن حاجک فيه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا و أبناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم، ثم نبتهل فنجعل لعنت الله علی الکاذبین. سورة آل عمران آیه ۶۱ (هر که به تو حجت آورد در کار عیسی پس ازین که به تو آمد از پیغام و دانش، گوی تا بیاید تا بخوانیم پسران خویش و شما پسران خویش، و زنان خویش و شما زنان خویش و ما خود بخویشتن و شما خود بخویشتن، پس مباحلت کنیم و لعنت خدا کنیم بر دروغ‌زنان) ترجمه از تفسیر کشف‌الاسرار ج ۲ ص ۱۴۴.

۳. رک. به ص ۱۵۷ همین کتاب.

۴. کنز العمال ش ۳۲۸۹۰-۳۲۸۸۹.

و: او چو موسی علی ورا هارون  
او خدا را نبی علیش ولی

(ص ۱۹۸)

و: چون در خیزر به جز حیدر نکند از بعد آن

خانه دین را که داند کرد جز حیدر دری

(دیوان، ۶۵۶)

و با توجه به حدیث ثقلین می‌گوید:

جز کتاب الله و عترت ز احمد مرسل نماند  
از گذشت مصطفای مجتبی جز مرتضی

یادگاری کان توان تا روز محشر داشتن  
عالم دین را نیارد کس معمر داشتن

(ص ۴۷۰-۴۶۹)

بندگی کن آل یاسین را به جان تا روز حشر

همچو بی‌دینان نباید روی اصفَر داشتن

(ص ۴۶۹)

و به طریق استحسان می‌گوید:

مرمر را باری نکو ناید ز روی اعتقاد  
آنکه او را بر سر حیدر همی خوانی امیر  
تا سلیمان وار باشد حیدر اندر صدر ملک  
خضر فتح پی دلیلی را میان بسته چو کلک  
گر همی خواهی که چون مهرت بود مهرت قبول  
چون درخت دین به باغ شرع هم حیدر نشاند

حق حیدر بردن و دین پیمبر داشتن  
کافر مگر می‌تواند کفش قنبر داشتن  
زشت باشد دیو را بر تارک افسر داشتن  
جاهلی باشد ستور لنگ رهبر داشتن  
مهر حیدر بایدت با جان برابر داشتن  
باغبانی زشت باشد جز که حیدر داشتن

(ص ۴۶۹)

و در مدح ائمه و حضرت فاطمه (س) می‌گوید:

سراسر جمله عالم پر ز شیر است  
سراسر جمله عالم پر زن‌اند  
سراسر جمله عالم پر شهید است  
سراسر جمله عالم پر امام است

ولی شیری چو حیدر با سخا کو  
زنی چون فاطمه خیرالنسا کو  
شهیدی چون حسین کربلا کو  
امامی چون علی موسی‌الرضا کو

(ص ۵۷۱)

و در مدح امام رضا (ع) می‌گوید:

دین را حرمی ست در خراسان دشوار تو را به محشر آسان<sup>۱</sup>

(ص ۴۵۱)

که اشاره است به حدیثی از امام رضا (ع) که «من زارنی علی بعد داری اتیه یوم القيامة فی ثلاث مواطن حتی اخلصه من اهلها، اذا تطایرت الکتب یمیناً و شمالاً و عند الصراط و عند المیزان».<sup>۲</sup> (هر که مرا در این راه دور زیارت کند روز قیامت او را از سه مرحله هولناک می‌رهانم، هنگامیکه نامه‌ها از چپ و راست به پرواز درمی‌آیند و در کنار صراط و میزان).

قرآن نه در او و او اولوالامر دعوی نه و با بزرگ برهان

(ص ۴۵۱)

که اشاره است به اعتقاد شیعه مبنی بر انحصار اولوالامر به ائمه معصومین.

و: از جمله شرطهای توحید از حاصل اصلهای ایمان

(۳۵۲-۳۵۳)

که اشاره است به حدیث «سلسلة الذهب» و سخن حضرت ثامن الائمه (ع) در نیشابور که فرمود: «قال الله تعالى كلمة لا الا الا الله حصني و من دخل حصني امن من عذابي بشروطها و انا من شروطها».<sup>۳</sup> (خداوند تعالی فرمود کلمه لا اله الا الله

۱. سنایی در این قصیده بسیاری از مضامین قصیده محمّدين حبيب ضبّی شاعر قرن سوم و چهارم هجری را که در ۵۶ بیت و در ستایش و سوگ امام هشتم (ع) است، در نظر داشته است. برای اطلاع بیشتر رک: مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ش ۲۹، س ۱۳۷۳، مقاله دکتر محمود مهدوی دامغانی درباره «قصیده محمّدين حبيب ضبّی». ص ۱۰۵-۹۲. مطلع قصیده ضبّی چنین است:

قبر بطوس به اقام امام حتم اليه زیارة و لمام

۲. عیون اخبار الرضا، ص ۳۶۱.

۳. امالی شیخ طوسی به نقل از بحارالانوار، ج ۴۹، ص ۱۲۵-۱۲۰.

حصار من است و هرکس در آن داخل شد از عذاب من ایمن است به شرطهایی  
و من از آن شرطهایم.)

اندر پدرت وصی احمد	بیتی است مرا به حسب امکان
تضمین کنم اندرین قصیده	کین بیت فرو گذاشت نتوان
ای کین تو کفر و مهرت ایمان	پیدا به تو کافر از مسلمان
در دامن مهر تو زدم دست	تا کفر نگیردم گریبان

(ص ۴۵۳)

که در ابیات فوق دشمنان امیرالمؤمنین علی (ع) را کافر می خواند و علاوه بر آن  
اطلاق عنوان «وصی» به امیرالمؤمنین (ع) خاص شیعه است و سنایی بازها این  
عنوان را به کار برده است. مثلاً در همین قصیده در مدح ثامن الائمه (ع) می گوید:

از خاتم انبیا درو تن      از سید اوصیا درو جان

(ص ۴۵۱)

و در توصیف حرم مطهر می گوید:

هم فرشته کرده جلوه      هم روح وصی درو به جولان

(همانجا)

دیگر آنکه سنایی همانند شیعه سلاطین را به عنوان اولوالامر نمی شناسد و می گوید:

خرد از بهر امن و امر آمد	نز پی خمر و زمر و قمر آمد
عقل فرمان پادشاهی راست	نز پی لاهی و ملاهی راست
ز اجر زمر و ناهی خمر اوست	وآنکه بشنیده ای اولوالامر اوست
وین سلاطین که نز ره دین اند	نه سلاطین که آن شیاطین اند

(حدیقه، ۳۰۰)

که در ابیات فوق ترکیب ز اجر زمر نیز که حرمت موسیقی را بیان می دارد، منطبق  
با فتاوی فقهای شیعه است. و گذشته از همه اینها در مباحث راجع به توحید و  
عدل و امامت و صفات حق تعالی و جبر و اختیار و رؤیت، آرای سنایی موافق و  
مطابق با اقوال ائمه و متکلمان شیعه است. که شرح آن خواهد آمد. البته ناگفته

نماند که سنایی در بعضی موارد جزئی مثل شق صدر موافق با اهل سنت سخن می‌گوید، همچنین در حدیقه سنایی ابیاتی در ستایش ابوبکر و عمر و عثمان نیز موجود است و نیز ابیاتی وجود دارد که ضمن آن تعریضی متوجه روافض است:

رافضی را محل آن نبود      و آنچه او ظن برد چنان نبود

(حدیقه، ص ۲۳۲)

و

رافضی را بماند در گردن      جک جک و مرگ و جسک و جان‌کندن

(ص ۲۳۳)

اما به احتمال قوی و مطابق با گفته قاضی نورالله شوشتری و عبدالقادر بداونی «سنایی حدیقه را در حبس و بند به نظم آورد برای آنکه پادشاهان غزنوی در پیروی از کیش تسنن سخت متعصب بودند و چون حکیم متهم به مذهب تشیع بود، پهرامشاه او را در بند کرد. او کتاب حدیقه را در حبس به نظم آورد و نسخه‌ای از آن را به دارالخلافه بغداد فرستاده به امضای صدور و اکابر رسید و تصدیق حقیقت اعتقاد وی کرده تذکره نوشتند تا باعث خلاصی او گشت.<sup>۱</sup>»

پس بعید نیست که اینگونه ابیات محض مصلحت روزگار و خلاصی از بند سروده شده است.

### سنایی و توحید

در میان اکثر متکلمان و حکما در اینکه خداوند تعالی عالم و قدیر و مرید و متکلم است و نیز در سایر صفات اعم از ثبوتیه و سلبيه اختلافی نیست، بلکه اختلاف در این است که آیا این صفات عین ذات اوست یا غیر ذات او و یا نه این است و نه آن، یعنی صفات نه اوست و نه غیر او. و این اختلاف بیشتر بین اشاعره و معتزله است که معتزله برای احتراز از قایل شدن به مرکب بودن ذات و یا تعدد قدما معتقدند که نسبت به واجب‌الوجود باید نفی صفات نقص کرد و نه اثبات صفات

۱. مقدمه دیوان سنایی، ص سه تا سز.

وجودی، مثلاً خدا عالم است چون جاهل نیست و قادر است چون عاجز نیست، و این به این معنی نیست که صفت علم یا قدرت زاید بر ذات خداوند است. در حالیکه اشاعره، صفات خدا یعنی عالم و قادر و مرید و وحی و متکلم و سمیع و بصیر را زاید بر ذات و قائم به ذات می‌دانند و از این رو نزد معتزله متهم‌اند، به اینکه به تعدد قدما و ترکب ذات معتقدند. اشاعره نیز معتزله را نفی‌کننده صفات خدای تعالی دانسته و از همین رو آنان را معطله می‌خوانند.

گروهی نیز از معتزله و اشاعره درباره صفات خداوند به «حال» معتقدند و می‌گویند، حال عبارت است از صفت موجود که نه موجود است و نه معدوم. اما شیعه امامیه و حکما و گروهی از معتزله صفات واجب‌الوجوب را عین ذات او می‌دانند.<sup>۱</sup> لاهیجی در گوهرمراد درباره عینیت صفات واجب تعالی می‌گوید: «بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیرالمؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات‌الله و سلامه علیه و علیهم اجمعین آن است که در واجب تعالی صفت مقابل ذات، یعنی عرض و معنی که قائم باشد به ذات واجب تعالی و ذات واجب موضوع و محل آن باشد متحقق نیست، بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست. چنانکه وجود عین ذات اوست، به این معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی‌قیام صفتی به او ناشی شود، مثلاً انکشاف و تمییز اشیا از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم به او حاصل شود و تا صفت علم قائم به ذات زید نشود انکشاف و تمییز از او نیاید به خلاف واجب تعالی که انکشاف و تمییز اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف و تمییز محتاج نیست که صفت علم قائم به ذات او باشد و همچنین در سایر صفات، پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب به اعتبار ترتب اثر صفت علم بر او»<sup>۲</sup> سنایی نیز موافق با عینیت صفات حق تعالی می‌گوید:

نه فراوان نه اندکی باشد      یکی اندر یکی یکی باشد  
در دویی جز بدو سقط نبود      هرگز اندر یکی غلط نبود

۱. رک. مصباح‌الهدایه ص ۲۷-۲۶ حاشیه استاد همایی.

۲. فصل دوم از باب دوم از مقاله دوم «در عینیت صفات واجب تعالی».



تا تو را در درون شمارو شکی است      چه یکی دان چه دو که هر دو یکی ست  
نه بزرگیش هست از افزونی      ذات او بر ز چندی و چونی  
(حدیقه، ص ۶۴)

و در این معنی که خداوند از ازل و ابد بیش است و در زمان و مکان نمی‌گنجد می‌گوید:

با وجودش ازل پریر آمد      پگه آمد ولیک دیر آمد  
در ازل بسته کی بود عملش      یک غلام است خانه زاد از لش  
از ابد دور دار وهم و گمان      که ابد از ازل گرفت نشان  
کی مکان باشدش ز بیش و ز کم      که مکان خود مکان ندارد هم  
خلق را زین صفت جهانی ساخت      تا ز بهر خود آشیانی ساخت  
با مکان آفرین مکان چه کند      آسمان‌گر بر آسمان چه کند  
آسمان دی نبود امروز است      باز فردا نباشد او نوازست  
(ص ۶۵)

سنایی علم خداوند را چون ذات او قدیم می‌داند و می‌گوید:  
بر دیده نهان ذات تو از کشف ولیکن      پوشیده نه بر علم قدیم تو نهانی  
(دیوان، ۶۸۷)

و  
در ذات لطیف تو حیران شده فکرتها      بر علم قدیم تو پیدا شده پنهانها  
(ص ۱۶)

در ابیات زیر سنایی برخی از اسما و صفات خداوند تعالی را که در قرآن کریم آمده است و به نحو توقیف<sup>۱</sup> به ذات باری تعالی اختصاص یافته ذکر می‌کند و همچنین برخی از صفات سلبیه خداوند را نام می‌برد و خداوند را از ان مبری می‌شمارد:

۱. اسما باری تعالی نزد اشاعره بر خلاف معتزله توقیفی است، یعنی جایز نیست خدا را به اسما و صفاتی بخوانند که در شرع وارد نشده است. شیعه امامیه نیز بیشتر بر همین عقیده‌اند. مصباح الهدایه، ص ۲۴ حاشیه استاد همایی.

ملکا ذکر تو گویم که تو پاکی و خدایی  
 نروم جز به همان ره که توام راه‌نمایی  
 همه درگاه تو جویم همه از فضل تو پویم  
 همه توحید تو گویم که به توحید سزایی  
 نه نیازت به ولادت نه به‌فرزندت حاجت  
 تو جلیل الجبروتی تو نصیرالامرای  
 تو حکیمی تو عظیمی تو کریمی تو رحیمی  
 تو نمایندهٔ فضلی تو سزاوار شنایی  
 بری از رنج و گدازی بری از درد و نیازی  
 بری از بیم و امیدی بری از چون و چرایی  
 بری از خوردن و خفتن بری از شرک و شبیهی  
 بری از صورت و رنگی بری از عیب و خطایی  
 نتوان وصف تو گفتن که تو در فهم نگنجی  
 نتوان شبه تو گفتن که تو در وهم نیایی  
 نبد این خلق و تو بودی نبود خلق و تو باشی  
 نه بجنبی نه بگردی نه بکاهی نه فزایی  
 همه عزّی و جلالی همه علمی و یقینی  
 همه نوری و سروری همه جودی و جزایی  
 همه غیبی تو بدانی همه عیبی تو بپوشی  
 همه بیشی تو بکاهی همه کمی تو فزایی  
 (دیوان، ص ۶۰۳-۶۰۲)

و در حدیقه می‌گوید:

در حقّ حقّ غضب روا نبود	زآنکه صاحب غضب خدا نبود
غضب و حقد هر دو مجبورند	وین صفت هر دو از خدا دورند
غضب و خشم و کین و حقد و حسد	نیست اندر صفات فرد احد
همه رحمت بود ز خالق بار	هست بر بندگان خود ستار

(ص ۱۵۸)

در معرفت خداوند سنایی برخلاف اسماعیلیه که پیامبر را معرف حق تعالی می‌دانند  
 می‌گوید:

حضرتش را برای ماده و نر بی‌نیازی ز پیر و پیغمبر

(ص ۷۸)

بلکه آفتاب را دلیل آفتاب می‌داند:

ای ره آموزی هر کو به توزه یافت به تو هرگز اندر ره دین گمره و حیران نشود

(دیوان، ص ۱۷۵)

و

به خودش کس شناخت نتوانست      ذات او هم بدو توان دانست  
کرمش گفت مرا بشناس      ورنه که شناسدش به عقل و حواس

(حدیقه، ص ۶۳)

و اثبات وجود او را بر موجودات فانی همچون اثبات وجود مادر برای کور می‌داند:

زانک اثبات هست او بر نیست      همچو اثبات مادر اعمی ست  
داند اعمی که مادری دارد      لیک چونی به وهم در نارد

(ص ۸۲)

و باز در توحید باری تعالی موافق با سخن امیرمؤمنان (ع): «کائن لاعن حدث موجود لاعن عدم»<sup>۱</sup> (باشنده‌ای نه از حدوث و هستی نه از نیستی.) می‌گوید:

مقدّسی که قدریم است از صفات کمال      منزهی که جلیل است بر نعوت جلال  
صفات قدس کمالش بری ز علت کون      نمای بحر لقایش باده فیض وصال  
نه حیّز حدّثانی ورا بود منزل      نه در مشاهد قربی جلال اوست جدال  
جلال وحدت او در قدم به سرمد بود      صفات عزّت او باقی ست در آزال

(دیوان، ص ۳۴۹-۳۴۸)

و موافق با این سخن امیرالمؤمنین (ع): «الذی لا یدرکه بعد الهمم ولا یناله غوص الفطن»<sup>۲</sup> (آنکه بلندی همتها او را در نیابد و غوطه زندهای عقل راه بدو نبرد) می‌گوید:

۱. نهج البلاغه، ص ۴۰.

۲. همان کتاب، ص ۳۹.

به هستی جبروتی نیاید اندر وهم  
جلال و عزّ قدیمش نبوده مدرک خلق  
به ساحت قدمش نگذرد قیام فهم  
چه یافت خاطر ادراک او بجز حیرت  
به کنه ذاتش غفلت عقول را از غیب  
به عزت ملکوتی بری ز شکل و مثال  
نه عقل یابد بروی سیل مثل و مثال  
نهاده قهر قدیمش به پای عقل عقال  
چه گفت وهم مزور بجز فضول و فضال  
نه در سراق مجدش علوم راست مجال  
(همانجا)

و

راه توحید را به عقل مجوی  
به خدای ارکسی تواند بود  
دیدۀ روح را به خار مخار  
بی خدای از خدای برخوردار  
(ص ۲۰۱)

و با توجه به این سخن: «متوحد اذ لاسکن یستانس به»<sup>۱</sup> (یکتایی که کس مونس او نیست) می‌گوید:

به ذات لم یزلی هست واجد اندر مجد  
به عزّ وحدت پیدا از او سنا و کمال  
(ص ۳۴۸)

توزن و جفت نداری تو خور و خفت نداری  
احد بی‌زن و جفتی ملک کامروایی  
(ص ۶۰۳)

و آنگاه در رد و تعریض بر مشبهه که در توحید قایل به تشبیه‌اند<sup>۲</sup> در حدیقه می‌گوید:

بار توحید هر کسی نکشد  
طعم توحید هر خسی نچشد  
هست در هر مکان خدا معبود  
نیست معبود در مکان محدود  
مرد جسمی ز راه گمراه است  
کفر و تشبیه هر دو همراه است  
(حدیقه، ص ۶۶-۶۷).

و در دیوان می‌گوید:

هر آنکه در صفتش شبه و مثل اندیشد  
بود دل سیاهش نقش گیر کفر و ضلال

۱. همان کتاب، ص ۴۰.

۲. کسانی که در توحید به تشبیه و تجسیم قائل‌اند. رک. توضیح‌الملل، ص ۱۳۷-۱۳۲.

هر آنکه کرد اشارت به ذات بی چونش بود به صرف حقیقت چو عابد تمثال

(ص ۳۴۹)

حکیم سنایی در ردّ دهریان به دلیل «اتی» یعنی پی بردن از معلول به علت متوسل می‌شود و در قصیده‌ای به مطلع:

ای خردمند موجد پاک دین و هوشیار  
از امام دین حق یک حجت از من گوشدار

(ص ۲۳۸)

داستانی از مردی دهری نقل می‌کند که نزد خلیفه آمد و عالم را قدیم خواند و منکر شریعت شد و رسم آن را جمله تزویر و ریا خواند و طبایع و عناصر را علت هستی نامید. خلیفه به آن مرد پر دعوی گفت: صبر کن تا امام راستین بوحنیفه بیاید و تو را جواب گوید. پس کسی را به دنبال بوحنیفه فرستاد. بوحنیفه تا نماز شام نزد خلیفه نرفت مرد دهری که پنداشت بوحنیفه از بیم مناظره با او از آمدن منصرف شده است به رجزخوانی پرداخت. اما سرانجام بوحنیفه آمد و علت تاخیر را چنین بیان کرد:

بود نخلی منکر آنجا تختهاشان بر قطار  
خود به خود بنشست آنجا بر کران رودبار  
اندر آمد در مرار و کشتنی شد پایدار  
زین سبب تأخیرم افتاد ای پسر معذور دار  
حجتی آورده‌ای کین کس ندارد استوار  
مر امیرالمؤمنین را کای امیر با وقار  
این ز طبع است و هیولا نیست این را کردگار  
صانعی باید مگر دیوانه است این گوش‌دار  
می نداری استوارم من روا دارم مدار  
می نبینی فوق و تحت و کوه و صحرا و بحار  
گاه برف و گاه باران گاه روشن گاه تار  
ماه و انجم را از روشن همی دارد چونار

(ص ۲۴۲-۲۴۳)

چون رسیدم بر کران دجله کشتی رفته بود  
درهم آمد کشتی‌ی شد درزهایش ناپدید  
حلقه‌های آهنین دیدم ز سنگ آمد برون  
کشتی آنکه پیش آمد من نشستم اندرو  
گفت ملحد شرم دارای بوحنیفه زین دروغ  
گفت آنکه بوحنیفه آن امام دین حق  
خصم می‌گوید که صانع نیست عالم بد قدیم  
آنکه می‌منکر همی گردد که مصنوعات را  
تخته‌ای را، صانعی گفتی که می‌باید قدیم  
ای سگ زندیق کافر خربط می‌شوم دون  
گاه ابر و گه گشاده گاه خشک و گاه نم  
می نبینی بر فلک این خسرو سیارگان

آنگاه پس از اشاره به سایر مخلوقات می‌گوید:

صانعی باید حکیم و قادر و قائم به ذات      تا پدید آید ز صنع وی بتان قندهار  
طبیع نادان کی پدید آرد حکیم و فیلسوف      عقل از تو کی پذیرد این سخن را بر مدار  
این مخالف طبیعها با یکدگر چون ساختند      آب و آتش خاک و باد ای ملحدک حجت بیار  
رو بگو ایزد یکی قائم به ذات و لم یزل      قادر و معطی و دانا خالق برّ و بحار  
ما نبودیم او پدید آوردمان از چهار طبیع      محدث آمد چار طبیع و چار فصل روزگار

(ص ۲۴۵)

و بالاخره از زبان بوحنیفه پند می‌دهد که «ملحدان را پیش خود منشان  
ازین پس زینهار» و در قصیده‌ای دیگر باز در رد فلاسفه و دهریان  
می‌گوید:

اگر در اعتقاد من به شگنی تا به نظم آرم  
علی‌رغم تو در توحید فصلی گوش‌دار اکنون  
ایا آن‌کس که عالم را طبایع مایه پنداری  
نهی علت هیولی را که آن ایدون و این ایدون  
هیولی چیست الله است فاعل وین بدان ماند  
که رنج بار بر گاو است و آید ناله از گردون  
ترا پرسنید من خواهم ز سر بیضه مرغی  
چه گفته است اندرین معنی ترا تلقین کن افلاطون  
سپید و زرد می‌بینم دو آب اندر یکی بیضه  
وزان یک بیضه چندین گونه مرغ آید همی بیرون  
اگر علت طبایع شد وجود جمله را چون شد  
یکی ممسک یکی مُسهل یکی دارو یکی طاعون  
از انگور است و خشخاش است اصل عنصر هر دو  
چرا دانش برد باده چرا خواب آورد افیون  
همانا اینکه من گفتم طبایع کرد نتواند  
نه افلاطون نه غیر او به زرق و حیل و افسون  
خداوندی که آدم را و فرزندان آدم را  
پدید آورد از ماء مهین و از گل مسنون

خداوندی که دایم هست اصحاب معاصی را

جناب فضل او مامن عذاب عدل او مسجون

همیشه بود او بی ما همیشه باشد او بی شک

صفتش همچو ذاتش حق ولیکن سر او مخزون

(ص ۵۴۰-۵۳۷)

### سنایی و استوای بر عرش

همچنانکه در بخش ناصر خسرو و اسدی طوسی ذکر شد، یکی از مسائل مورد اختلاف مسلمانان، تعبیر و تفسیر کلماتی مانند «ید» و «استوا» و «نور» و «وجه» و نظایر آن است که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است. اهل سنت و اصحاب حدیث می‌گویند خداوند جسم نیست و به جسم شباهت ندارد و بر عرش قرار دارد چنانکه خود فرماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و چیزی بر آن نمی‌افزایند بلکه استوا را بدون کیفیت می‌شمارند و خداوند نور است همچنانکه فرمود «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ» و دارای وجه است، زیرا فرمود: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» و دارای «يَدَيْنِ» و «عَيْنَيْنِ» است که خود فرمود: «خَلَقْتُ يَدَيَّ» و «تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا» و روز قیامت با ملائکه می‌آید، چنانکه فرمود: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» و بر آسمان دنیا فرود می‌آید، چنانکه در حدیث آمده است و اهل کتاب چیزی بر آن نیفزوده‌اند. معتزله استوا را به معنی استیلا می‌دانند و برخی گویند استیلا به معنی قعود و جایگزینی است.<sup>۱</sup> اما سنایی اقوال فوق را نمی‌پذیرد و استوا را از متشابهات می‌داند و اختلاف عقاید در این باب را به اختلاف مردمان دربارهٔ فیل در خانهٔ تاریک تشبیه می‌کند:

آن یکی رجل گفته آن یک ید	بیهده گفته‌ها ببرده ز خد
و آن دگر اصبعین و نقل و نزول	گفته و آمده به راه حلول <sup>۲</sup>
و آن دگر استوا و عرش و سزیر	کرده در علم خویشتن تقریر

۱. مقالات الاسلامیین ص ۲۸۵-۲۸۴.

۲. حلوئی، گروهی که معتقدند، رواست حق تعالی به صورت شخص ظاهر شود رک. توضیح الملل، ص ۱۳۶.

یکی از چهل گفته قعد و جلس  
وجه گفته یکی دگر قدمین  
زین همه گفته قال و قیل آمد  
جل ذکره منزله از چه و چون  
عقل را زین حدیث پی کردند  
همه بر عجز خود شدند مقرر  
متشابه بخوان در او ماییز  
بسته بر گردن از خیال جرس  
کس نگفته و را که مطلبک این<sup>۱</sup>  
حال کوران و حال پیل آمد<sup>۲</sup>  
انبیا را شده جگرها خون  
علما را علوم طی کردند  
وای آنکو به چهل گشت مضر  
وز خیالات بیهده بگریز

(حدیقه، ص ۷۱)

و باز می‌گوید:

ای که در بند صورت و نقشی  
صورت از محدثات خالی نیست  
زانکه نقاش بود و نقش نبود  
استوا از میان جان میخوان  
کاستوی آیتی ز قرآن است  
عرش چون حلقه از برون در است  
در صحیفه کلام مسطور است  
ینزل الله هست در اخبار  
رقم عرش بهر تشریف است  
لامکان گوی کاصل دین این است  
بسته استوی علی العرشی  
در خور عز لایزالی نیست  
استوا بود و عرش و فرش نبود  
ذات او بسته جهات مدان  
گفتن لامکان زایمان است  
از صفات خدای بی‌خبر است  
نقش و آواز و شکل از او دور است  
آمد و شد تو اعتقاد مدار<sup>۳</sup>  
نسبت کعبه بهر تعریف است  
سر بجناب که جای تحسین است

(ص ۶۵)

و به این ترتیب نظر سنایی در مورد کلماتی نظیر «وجه» و «ساق» و «جنب» و «روح» و «ید» که در قرآن کریم منسوب به خداوند است موافق با نظر شیعه است که برای این کلمات معانی دیگری جز معانی ظاهری قائل شده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. اشاره به آیه: «فاینما تولوا فثم وجه الله» (به هر کجا رو آورید وجه خدا آنجاست)، سوره بقره، آیه ۱۱۵.

و منظور سنایی آن است که مطلب و مراد اهل معنی این آیه است.

۲. داستان «فیل در خانه تاریک» در دفتر سوم مثنوی نیز آمده است.

۳. اشاره به حدیثی است از ابی‌هریره «ینزل ربنا تبارک و تعالی کل لیلۃ الی السماء الدنیا» مقالات الاسلامیین،

ج ۱، ص ۲۸۵، حاشیه ۱.

۴. رک. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۵۵-۵۸.



ید او قدرت است و وجه بقاش  
قدمینش جلالِ قهر و خطر  
هست‌ها تحت قدرت اویند  
کی مکان باشدش زبیش و زکم  
آمدن حکمش و نزول عطاش  
اصبعینش نفاذ حکم و قدر  
همه با او و او همی جویند  
که مکان خود مکان ندارد هم  
(ص ۶۴-۶۵)

### سنایی و رؤیت

علامه مجلسی در بحارالانوار می‌گوید: «بدانکه امت درباره رؤیت خدای تعالی اختلاف سخن دارند. امامیه و معتزله آن را مطلقاً ممتنع می‌دانند و مشبهه و کرامیه از آن روی که خدای تعالی نزد آنان جسم است قائل به جواز رؤیت حق تعالی در جهت و مکان‌اند. و اشاعره در عین آنکه خداوند را منزّه از مقابله و جهت و مکان می‌دانند به جواز رؤیت حق تعالی قائل‌اند»<sup>۱</sup>

سنایی نیز مانند فردوسی درباره رؤیت اعتقادی موافق با شیعه و معتزله دارد و رؤیت باری تعالی را با چشم سر مردود می‌شمارد و ضمن اشاره به «ارنی»<sup>۲</sup> گفتن حضرت موسی (ع) چنین می‌گوید:

عقل آلوده از پی دیدار  
چون برون آمد از تجلی پیک  
صفت ذات او به علم بدان  
ازنی گوی گشته موسی وار  
گفت در گوش او که ثبتُ الیک  
نام پاکش هزار و یک برخوان

(حقیقه، ص ۸۱)

و: جمله عضوهایش دیده شود  
زانکه این دیده دید نتواند  
دیده را دیده دگر باید  
به چنین دیده‌ها که ما داریم  
تا نشانی ز دوست دیده شود  
دیده از دیدنش فرو ماند  
تا بدان دیده دیدنش شاید  
طاعت دیدنش کجا داریم

(مثنویهای حکیم سنایی، ص ۱۳۶)

۱. ج ۲، ص ۱۲۲ چاپ سنگی به بعد و نیز رک. به بخش «فردوسی و نظامی» در همین کتاب.  
۲. «قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی»، (گفت ای پروردگار من بنما مرا که بنگرم به تو، گفت هرگز مرا نخواهی دید.) سورة الاعراف. آیه ۱۴۳.

و ضمن تعریض به اشاعره می‌گوید:

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم

(دیوان، ص ۳۸۸)

### سنایی و معراج

اعتقاد مسلمانان به معراج براساس آیات سوره‌های اسراء و نجم است.<sup>۱</sup> اما اینکه معراج پیامبراکرم (ص) از کجا تا به کجا بوده و آیا جسمانی است یا روحانی و در خواب صورت گرفته یا در عالم بیداری، از مسائل مورد اختلاف متکلمان است. به اعتقاد نسفی: «والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء حق»<sup>۲</sup> و به این ترتیب به معراج جسمانی و در عالم بیداری قایل است. و لاهیجی در گوهرمراد در بیان «معراج» پیامبراکرم (ص) می‌گوید: «بعضی برآن‌اند که آن قضیه در منام واقع شده و جماعتی برآن‌اند که در یقظه واقع شده بود لیکن بروج تنها لامع الجسد، و بعضی به جسد قایل‌اند: لكن الى المسجد الاقصى لالی فوق السماء». و حق آن است که در یقظه بود و با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء. چنانکه دال است بر آن احادیث وارده در قضیه معراج و مخالفین مستندند یا به مجرد استبعاد مانند اکثر معتزله، یا به آنچه مروی شده از عایشه که گفت: واللّه ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وآله. و از معاویه که گفت: «انما كانت رؤیا صالحه»، و ضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث مستفیضه و قول اکثر عظمای علمای ملت وارد شده و محتاج به بیان نیست»<sup>۳</sup>

بیشتر شاعران به خصوص در مثنویها به مسأله معراج پرداخته‌اند و موافق با

۱. «سبحان الذی اسرى بعیده لیلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذی بارکنا حوله لثریه من ابائنا انه هو السميع البصیر»، (منزه است آن خدایی که بنده خود را شبی از مسجدالحرام به مسجدالاقصى که گردگردش را برکت داده‌ایم سیر داد، تا بعضی از آیات خود را به او بنماییم، هر آینه او شنوا و بیناست) سوره اسراء، آیه ۱. و سوره نجم، آیات ۱۸-۱.

۲. مجموع مهمات المتون، ص ۳۲.

۳. فصل بیستم از باب دوم از مقاله سوم «در بیان معراج آن حضرت».

اعتقاد خویش در این موضوع سخن گفته‌اند، سنایی نیز در صفت معراج پیامبر اکرم (ص) چنین می‌گوید:

بر نهاده ز بهر تاج قدم	پای بر فرق عالم و آدم
دو جهان پیش همتش بدو جو	سر ما زاغ و ما طغی بشنو <sup>۱</sup>
پای او تاج فرق آدم شد	دست او رکن علم عالم شد
بارگیرش سوی ابد معراج	نردبانش سوی ازل منهاج
گفت سبحانش الذی اسری	شده زانجا به مقصد اقصی <sup>۲</sup>
در شب از مسجد حرام به‌کام	رفته و دیده و آمده به مقام
بنموده بدو عیان مولی	آیه‌الصغری و آیه‌الكبری <sup>۳</sup>
یافته جای خواجه عقبی	قبه قرب لیل‌القربی
شده از صخره تا سوی رفر	قاب قوسین لطف کرده به کف <sup>۴</sup>
گفته و هم شنیده و آمده باز	هم در آن شب به جایگاه نماز
قامت عرش با همه شرفش	ذره‌ای پیش ذره شرفش

(حدیقه، ص ۱۹۵)

سنایی در صفت معراج از الفاظ و اصطلاحات قرآنی که در سوره‌های نجم و الاسراء آمده است عدول نکرده و نیز آنجا که می‌گوید: رفته و دیده و آمده به مقام، به ذکر دیده اکتفا می‌کند و سخنی دایر بر انصراف دیده به چشم سر نمی‌گوید. خاقانی نیز هرچند در ذکر معراج در تحفة‌العراقین از رویت سخن گفته است از چشم سر ذکری به میان نیاورده است:

رویت شده هدیة نزولش      طغری شده آمن الرسولش

(ص ۲۲)

اما نظامی چنانچه شرح آن خواهد آمد به رویت با چشم سر تصریح و تأکید می‌کند و می‌گوید:

دیدنش از دیده نباید نهفت      کوری آن کس که به دیده نگفت

۱. «ما زاغ البصر و ما طغی» (چشم خطا نکرد و از حد درگذشت) سورة نجم، آیه ۱۷.

۲. اشاره به آیه ۱ سورة الاسراء رک. همین کتاب.

۳. «لقد رای من آیات ربه الکبری» (به تحقیق دید از آیت‌های پروردگارش که بزرگ بود). سورة نجم، آیه ۱۸.

۴. اشاره است به سورة نجم، آیه ۹، «فکان قاب قوسین او ادنی»، (پس بود قدر دوکمان یا نزدیکتر).

دید پیمبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر، این چشم سر

(مخزن اسرار، ص ۹)

اما مسأله تفضیل انبیا بر ملائکه مورد اتفاق شیعه و سنی است و به گفته نسفی: «رسل البشر افضل من رسل الملائكة»<sup>۱</sup> و به گفته ابن بابویه «اعتقاد ما در شان پیغمبران و رسولان و حجت‌های خدا آن است که ایشان افضل از ملائکه‌اند»<sup>۲</sup> و سنایی در این باب می‌گوید:

شب معراج چون به حضرت رفت	با هزاران جلال و عزت رفت
چون به رفرف رسید روح امین	جست فرقت ز مصطفای گزین
جبرئیل از مقام معلومش	بازگشت و بماند محرومش
گفت شاهان کنون تو خود به خرام	که مرا بیش ازین نماند مقام
همچو انگشت سوخته سرو پشت	گرددم پا و پنجه و انگشت
جبرئیل این سخن روایت کرد	با ملائک همین حکایت کرد
گفت نز عجز بازگشتم من	یا بگرد نیازگشتم من
مصطفی را صفا و قرب کرام	بر در ذوالجلال و الاکرام
چون ز کونین بدر نهاد قدم	حدثان را بماند و ماند قدم
مر مرا تا به خلق راه نمود	چون گذشتم ز خلق راه نبود
زان مقامی که من بماندم پس	نرسد هیچ وهم و خاطر کس
چون گه رفتنش فراز آمد	به سوی حضرتش نیاز آمد
طوطی جانش چون قفس بشکست	رفت و بر فرق جبرئیل نشست

(حدیقه، ص ۲۲۵-۲۲۴)

### سنایی و حدوث و قدم قرآن

یکی از مهمترین مسائل علم کلام که به اعتقاد گروهی نامگذاری این علم به این نام نیز به همین جهت صورت گرفته است، مسأله حدوث و قدم کلام الله یعنی، قرآن است. در میان متکلمان و علمای فرقه‌های مختلف در اینکه کلام خداوند قدیم

۱. مجموع مهمات المتون، عقاید نسفی ص ۳۴.

۲. اعتقادات ابن بابویه ۱۱۸-۱۲۱.

است یا حادث اختلاف نظر بسیار است. مؤلف کتاب ضحی الاسلام می‌گوید با مراجعه به تاریخ معلوم می‌شود که این مسأله در صدر اسلام مورد بحث نبود بلکه از مباحث لاهوتی علمای یهود بود، چنانکه ابن‌اثیر در طی ذکر عقاید احمد بن ابی دؤاد معتزلی می‌گوید که احمد قایل به خلق قرآن بود و این عقیده را از بشر مریسی که اصلاً یهودی بود و بعد مسلمان و از متکلمان فرقه معتزله شد و او از جهم بن صفوان و جهم از جعد بن درهم و او از ابان بن سیمان و او از طالوت و او از دابی خود لیب بن اعصم یهودی گرفته بود. و لیب از کسانی بود که قایل به خلق تورات بود و خواهرزاده اش طالوت در این خصوص کتابی تألیف کرده است.<sup>۱</sup>

در زمان بنی‌امیه اعتقاد به قدیم یا ازلی بودن قرآن عمومیت داشت و در زمان هارون الرشید با قوت یافتن معتزله این عقیده که قرآن مخلوق و حادث است پنهانی رواج یافت، و در دوره مأمون این اعتقاد آشکار شد و مأمون از آن بشدت جانبداری کرد و با دستیاری احمد بن ابی دؤاد که قاضی معتزلی مذهب بود به ایجاد (محنه) یعنی آزمودن اعتقاد قضات به مخلوق بودن قرآن و تفتیش عقاید پرداخت و مخالفان این امر از جمله احمد بن حنبل را به سختی آزار داد و این وضع در عهد معتصم برادر مأمون برقرار بود و در زمان واثق پسر معتصم با تعصب و خشونت بیشتر ادامه یافت و بالاخره در سال ۲۳۲ با خلافت متوکل مجادله و مناظره در این باب ممنوع شد و دوره (محنه) پایان گرفت.<sup>۲</sup>

اما اختلاف آرا در مورد مسأله حدوث و قدم کلام خدا، یعنی قرآن از این قرار است: اشاعره کلام خدا را صفتی می‌دانند که قائم به ذات خداست نه به حرف و صوت و لغت، و خداوند متکلم است به این کلام که صفت اوست و این کلام ازلی و قدیم است، زیرا حدوث در ذات حق تعالی ممکن نیست. اما معتزله کلام نفسی را منکرند و همین حروف و اصوات و الفاظ را که دلالت بر معانی دارند کلام خدا و مخلوق او می‌دانند و آن اصوات و حروف را قائم به ذات حق نمی‌دانند.<sup>۳</sup>

۱. تاریخ جمع قرآن کریم، ص ۲۶۵.

۲. همان کتاب، ص ۲۶۳-۲۶۰.

۳. همان کتاب، ۲۵۸-۲۵۳.

اما اعتقاد شیعه در این باب همان است که از موسی بن جعفر (ع) منقول است که در جواب به این سؤال که «در این مسأله که گروهی قرآن را مخلوق دانسته‌اند و جمعی آن را غیر مخلوق شمرده‌اند چه می‌گویید؟»، فرمود: «من آنچه را آنان می‌گویند نمی‌گویم، بلکه می‌گویم که آن کلام خداست.»<sup>۱</sup> و شیخ صدوق به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد: «از آنجا که مخلوق در لغت به معنی مکذوب نیز آمده است، پس هرگاه کسی قرآن را با این معنی مخلوق پندارد کافر است و اگر کسی آن را غیرمخلوق به معنی غیر مکذوب بداند سخنی درست گفته است و کسی که گمان برد قرآن غیر مخلوق است به این معنی که حادث و منزل و محفوظ نیست بر خطاست و نادرست گفته است. و اهل اسلام همگی بر این امر که قرآن حقیقه و نه مجازاً کلام خداست معتقد و متفق‌اند و هرکه جز این بگوید سخنی زشت و نادرست گفته است.»<sup>۲</sup> و به این ترتیب شیعه برخلاف معتزله در این مورد به بحثهای مطول فلسفی نمی‌پردازد و خود را در این معرکه خشونت‌بار آرا، که زمانی دراز عالم اسلام را به خود مشغول داشته بود وارد نمی‌کند.

سنایی نیز با آنکه در ابتدای فصل تحت عنوان «فی الکلام، ذکر کلام الملک العلام یسهل المرام»، سخن احمد حنبل را نقل می‌کند که «القران کلام الله غیر مخلوق و من قال مخلوق فهو کافر بالله العظیم»، اما در خلال بیش از دویست بیتی که در حدیقه تحت عنوان فوق آمده است مطلقاً وارد مبحث حدوث و قدم قرآن نشده است و تنها در یک مورد که نیازمند تفسیر است می‌گوید:

صفتش را حدوث کی سنجد      سختش در حروف کی گنجد

(حدیقه، ص ۱۷۱)

ازین بیت اعتقاد به حدوث و قدم قرآن استنباط نمی‌شود، بلکه ظاهراً و به گواهی بیت بعد یعنی:

وهم حیران ز شکل صورتهاش      عقل واله ز سر سورتهاش

(همانجا)

۱. التوحید للشیخ الصدوق، ص ۲۲۴: «اما انی لا اقول فی ذلک ما یقولون ولکنی اقول: انه کلام الله».

۲. همان کتاب، ص ۲۲۵.

مراد آن است که بشر محدث کی می‌تواند قرآن عظیم را وصف کند. و در ابیات زیر نیز سنایی تعریض دارد بر معتزله و بر کسانی که قرآن را همان حروف می‌شمردند یا مسأله حدوث را پیش می‌کشند و یا آن را سلاح جدل قرار می‌دهند:

چه شماری حروف را قرآن	چه حدیث حدث کنی بر آن
که نبینند همچو بیداران	ذات او خفتگان و طراران
حرف با او اگرچه هم خوابه است	بی‌خبر همچو نقش گرمابه است

(ص ۱۷۴)

و: تو رها کرده نور قرآن را      وز پی عامه صورت آن را  
 ساخته دست موزه سالوس      بهریک من جو و دوکاسه سبوس  
 گه سرودش کنی و گاه مثل      گاه سازی ازو سلاح جدل  
 گه کنی بر قیاس خود تأویل      گه کنی حکم را برین تحویل  
 می‌نگردی مگر به بیغاره      گرد صندوقهای سی پاره

(ص ۱۷۹)

و در رد متکلمانی که به اثبات حدوث و قدم پرداخته‌اند می‌گوید:  
 متکلم را از راه خیال      غم اثبات حدوث و قدم است

(دیوان، ص ۸۲)

و با توجه دادن مخاطب به معانی قرآن و برحذر داشتن او از اشتغال به ظاهر و حروف قرآن، خود را از مسأله حدوث و قدم برکنار می‌دارد و چنین می‌گوید:

حرف را زان نقاب خود کردست	که ز نامحرمی تو در پردست
حرف و قرآن تو ظرف و آب شمر	آب می‌خور به ظرف در منگر

(حدیقه، ص ۱۷۴)

صدف آمد حروف و قرآن در	نشود مایل صدف دل بحر
لفظ و آواز و حرف در آیات	چون سه چوبک زکاسه‌های نبات

(ص ۱۷۵)

و در دیوان می‌گوید:

عروس حضرت قرآن نقاب آنکه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا  
عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی  
که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا

(دیوان، ص ۵۲)

## سنایی و عقل

سنایی پس از ناصرخسرو بیش از دیگر شعرا به ستایش عقل و خرد پرداخته و علاوه بر آنکه هر جا لازم آمده و مقتضای سخن ایجاب کرده، سخن از عقل گفته، باب چهارم از حدیقه را نیز کلاً به «فی صفة العقل و احواله و افعاله و غایة عنایتة و سبب وجوده» اختصاص داده است. سنایی ضمن تفضیل شرع بر عقل، عقل را در پیروی از شرع ارزشمند و در خور ملاحظه می‌داند و در غیر این صورت آن را عقال می‌نامد:

ای سنایی گر همی جوئی ز لطف حق سنا  
هیچ مندیش از چنین عیاری ایرا بس بود  
مصطفی اندر جهان، آنکه کسی گوید که عقل  
طوقداران الهی از زبان ذوق و شوق  
در شریعت ذوق دین‌یابی نه اندر عقل از آنک  
عقل تا با خود منی دارد عقالش دان نه عقل  
عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی  
عاقله عقل ترا ایمان و سنت خون بها  
آفتاب اندر فلک، آنکه کسی گوید سہاء  
عقل را در شرع او خوانند غمخوار و کیا  
قشر عالم عقل دارد مغز روح انبیا  
چون منی زو دور گشت آنکه دوا خوانش نه دا

عقل تا کوه است او را شرع نپذیرد ز عرّ

باز چون که گشت گردد شرع بیشش کهربا

(دیوان، ص ۴۳)

و

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیده‌ات نفکند  
عقل بی‌شرع آن جهانی نور ندهد مر ترا  
گوش گیرش در دبیرستان الرحمن درآر  
شرع باید عقل را همچون معصفر را شخار

(ص ۱۹۰-۱۸۹)



مبحث حسن و قبح که آیا شرعی است و یا عقلی بیشتر در کتب کلامی شیعه و معتزله مطرح است. اهل سنت حسن و قبح را موکول به شرع می‌دانند و عقل را در آن دخیل نمی‌دانند، از این رو مثلاً در متن عقاید نسفی ذکری از حسن و قبح شرعی و عقلی نرفته است، اما معتزله که به اصالت عقل اعتقاد دارند و اگر چیزی خلاف عقل باشد آن را مشروع نمی‌دانند و شیعه معتقدند «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» و در کتب کلامی خود بسیار به این مسأله پرداخته‌اند.<sup>۱</sup>

سنایی نیز موافق با شیعه، عقل و شرع را مثل نور و دیده لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و می‌گوید:

عقل چشم و پیمبری نورست      آن ازین این از آن نه بس دورست

(حدیقه، ص ۳۱۳)

و: در حروفی که پرده نقل است      آخر شرع اول عقل است  
از برای صلاح دولت و دین      چشم عقل اولیست آخرین<sup>۲</sup>

(ص ۲۹۵)

و: هر مصالح که مصطفی فرمود      عقل داند که گوش باید بود  
عقل در پیش اوست همچو رهی      زانکه زو یافت عقل روز بهی  
عقل در مکتب هدایت اوست      زیرکی عقل از بدایت اوست  
کرده مهمان ز بیم گمراهی      عقل کل را به امر الهی<sup>۳</sup>  
عقل داود وار در محراب      پیش او خَرّ راکعاً و اناب

۱. رک. به ارشاد الطالین، ص ۲۵۶-۲۵۴.

۲. هرچند عقل یا به تعبیر فلاسفه عقل کل اول ما خلق الله است اما به عقیده سنایی از بیم گمراهی و از آنجا که از خطا مصون نیست در پناه شرع خزیده است.

۳. اشاره است به آیات ۲۱ و ۲۴ سورة ص: «و هل اتیک نبؤ الخضم اذ تسوروا المحراب» و «و ظن داوود انما فتناه فاستغفر ربّه و خرّ راکعاً و اناب» داستان حضرت داوود زمانیکه دو برادر بر او وارد شدند و از او در تقسیم میثه‌های خود داوری خواستند. داوود (ع) پس از داوری دانست که آنها فرشتگان بودند و از جانب خداوند برای آزمایش او آمدند پس استغفار کرد و به سجود و انابه درآمد. برای توضیح بیشتر رک. به تفسیر کشف الاسرار، ج ۸، ص ۳۳۴-۳۳۷.

پیش او عقل قد خمیده رود	تو به پای آیی او به دیده رود
ره‌نمای تو راه ایمان است	عقل در کار خویش حیران است
عقل تو در مراتب دل و تن	زندگانی ده است و زندان کن
ره نماینده تو یزدان است	که پذیرای عقل مردان است
عقل و فرمان کشیدنی باشد	عشق و ایمان چشیدنی باشد
این دو نیروی ز عقل و جان خیزد	این بر آن آن برین نیامیزد
شرع او روح عقل روحانی‌ست	رای تو یار دیو نفسانی‌ست
چون سران بهر چشم زخم، بزن	عقل را پیش شرع او گردن
هرکجا شرع روی خویش نمود	رای در گرد سم او فرسود
عقل خود کار سرسری نکند	لیک با دین برابری نکند
هست با شرع کار رای و قیاس	همچو پیش کلام حق و سواس
رای شرع آنکه نفس را سوزد	رای عقل آنکه شعله افروزد

(ص ۲۰۳-۲۰۲)

سنایی عقل را اولوالامری می‌شمارد که فرمانبرداری از او واجب است:

عقل فرمان پادشاهی راست	نز پی لاهی و ملاهی راست
ز اجر زمر و ناهی خمر اوست	و آنکه بشنیده‌ای اولوالامر اوست

(ص ۳۰۰)

و: عقل جز داد و جز کرم نکند      که اولوالامر خود ستم نکند

(ص ۳۱۳)

به این ترتیب سنایی شرع و عقل را با هم جمع می‌کند و در ستایش چنین عقلی است که می‌گوید:

عقل را هیچ مدح نتوان گفت	جز بدو در مدح نتوان سفت
آنکسی کو به ملک عقل رسید	دو جهان را چنانکه هست بدید
ای خداوند خالق سبحان	من رهی را به ملک عقل رسان

(ص ۳۱۴)

این عقل را با دل مابینت و خلاف نیست بلکه:

هست اعضا چو شهر و پیشه‌وران عقل دستور و دل در او سلطان

(ص ۳۱۱)

پس اگر اهل شهر در فرمان عقل و دل باشند در راحت‌اند و سربلند و اگر نه، خوارند و خجل. سنایی مانند همه عرفا عقلی را که در برابر عشق یا دل می‌ایستد خوار می‌شمرد و تحقیر می‌کند و با تعریض به فلاسفه می‌گوید:

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بوعلی سیناست

(ص ۳۰۰)

و

کان شفا کز عقل و نفس و جسم و جان جویی شفا  
چون نه از دستور او باشد شفا گردد شفا

کان نجات و کان شفا کار باب سنت جسته‌اند بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا

(دیوان، ص ۴۳)

همچنین آن عقل که آدمی را به حیل و رهنمون شود از نظر سنایی مذموم است و عقل به شمار نمی‌آید بلکه دهایی است که حس انسان از عقل دزدیده است:

سوی تو عقل صلح یا کین است	اینست ریش ارسوی تو عقل این است
عقل کان رهنمای حیلست تست	آن نه عقل است کان عقلست تست
از برای صلاح دشمن را	عقل خوانده حواس روشن را
عقل را هرکه با بدی آمیخت	لاجرم عقل جست و او آویخت

(حدیقه، ص ۳۰۰)

عقل کز بهر مال و جاه و دهست	دان که عطار نیست ناک دهست
عقل طرار و حیل‌گر نبود	عقل دو روی و کینه‌ور نبود
عقل از اشعار عار دارد عار	عقل را با دروغ و هرزه چه کار
عقل بر هیچ دل ستم نکند	به طمع قصد مدح و ذم نکند
آنکه او آب ریز و نان طلب است	و آنکه ناشی و آنکه بوالعجب است
و آنکه از بهر مجمع رندان	کرد تف تموز در زندان

وآنکه سرمای دی مهی را باز	بند بر می‌نهد ز روی نیاز
وآنکه داهی و آنک سالوسی‌ست	وآنکه غماز و آنک ناموسی‌ست
وآنکه از سنگ شیشه پردازد	وآنکه در حقه مهره می‌بازد
هست بسیار زین نسق به جهان	که حساب و شمار آن نتوان
این همه عقلهای عاریتی است	کز پی جاه و مال و بدنیتی است
این همه زرنمای خاک دهند	همه عطار شکل و ناک دهند
هر دهایی که ناپسندیده است	حس انسان ز عقل دزدیدست
هر چه نیکوست گر به‌دست بد است	آن او نیست گمشده خرد است
عقل را جز صلاح نبود کار	عقل را در صلاح هرزه مدار

(ص ۳۰۱)

از سوی دیگر سنایی با استناد به‌گفته پیامبر اکرم (ص) که «اول ما خلق الله تعالی العقل» می‌گوید:

کاول آفریده‌ها عقل است      برتر از برگزیده‌ها عقل است

(حدیقه، ص ۶۲)

و به‌شیوه حکمای الهی و متکلمانی چون ناصر خسرو معتقد است که عقل و نفس ناطقه به منزله پدر و مادر عالم جان‌اند:

پدر و مادر جهان لطیف	نفس گویا شناس و عقل شریف
مایه بخش سپهر و ارکان‌اند	پیشکاران عالم جان‌اند

(ص ۳۰۵)

و همچنان‌که پدر و مادر جسمانی سبب وجود جسم‌اند، عقل و نفس گویا علت اعتلای روح‌اند و آدمی را به افلاک می‌رسانند:

آن دوت از آروز سپرده به خاک	و آن دوت از قدر برده بر افلاک
حق آن دو شریف را بگذار	حق این هر دو هم فرو مگذار

(ص ۳۰۵)

نفس کلی همچون حاجب بارگاه خرد است و چار طبع و ده حس مرید و سپاه خرداند:

چار طبعش مرید و او پیرست ده حواسش سپاه و او میرست

(ص ۳۰۹)

اما از این همه هیچ یک راه برنده به حضرت باری تعالی نیست:

گرچه در علم فیلسوفی تو	همچو خورشید در کسوفی تو
گرچه گر منطقی و منطیقی	وحدت علم ار ثما طبیقی
از هیولای و علت اولی	نبری ره به حضرت مولی
چه برآید ز روح انسانی	چه گشاید ز نفس حیوانی
دل خویش از خیال خالی کن	تنت بردار لا ابالی کن
عقل فعال را ببر پر و بال	نفس کلی به پای عقل به مال
چون گذشتی ز حد ظنّ و قیاس	خوانمت بنده خدای شناس

(مثنویهای حکیم سنایی، ص ۸۵-۸۴)

هرچند سنایی در عزت و جمال عقل می گوید:

عزت عقل هست سوی روان	نزد روشن ضمیر پاک روان
غرض امر و دایه آدم	عرض نفس و جوهر عالم
هم ورای مراتب آسمی	هم پذیرای صورت جسمی
مایه و پایه مدارج اسم	علت و آلت مراتب جسم
این همه عقل را مسلم گشت	آسمان عقل و روح سلم گشت
سبب امت و رسولی او	علت صورت و هیولی او
او نهادست هم به امر قدم	صورت اندر هیولی عالم

(حدیقه، ص ۳۱۰)

و میزان پاداش نیک خداوند را به بنده، عقل می داند:

دهد ایزد گه سؤال و جواب هرکسی را به قدر عقل ثواب

(ص ۳۰۵)

و بالاخره هرچند عقل را دلیل راه حق می داند و می گوید:

عقل در راه حق دلیل تو بس عقل هر جایگه خلیل تو بش

(ص ۲۹۶)

اما این راهبری و دلالت عقل به تنهایی و بی‌تفضل باری تعالی راه به جایی نمی‌برد:

عقل رهبر ولیک تا در او	فضل او مر تو را برد بر او
به دلیلی عقل ره نبیری	خیره چون دیگران مکن تو خری
فضل او در طریق رهبر ماست	صنع او سوی او دلیل و گواست
غایت عقل در رهش حیرت	مایه عقل سوی او غیرت
عقل ما رهنمای هستی اوست	هستها زیر پای هستی اوست

(ص ۶۳)

### سنایی و عدل و فضل

به گفته شیخ مفید «عدل جزا بر عمل است به قدر استحقاق و ظلم منع حقوق است و خداوند تعالی عادل است و کریم و جواد و تفضل کننده و رحیم و ضامن گردیده است، جزا بر اعمال و عوض را بر مبتلای به آلام و وعده داده است تفضل را بعد از آن به زیادتی از نزد خود پس فرموده است خداوند تعالی: للذین احسنوا الحسنی و زیاده، (سورة یونس، آیه ۲۶)، پس خبر داده که از برای محسنین است ثواب در آنچه استحقاق دارند و زیادتی از نزد خودش (یعنی حق تعالی) و فرموده است: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» (سورة الانعام، آیه ۱۶۰) یعنی ده مقابل آنچه مستحق می‌باشد، آن را و: و من جاء بالسئیة فلا یجزی الا مثلاً و هم لا یظلمون، (سورة الانعام، آیه ۱۶۰)، یعنی جزا نمی‌دهد او را بیشتر از آنچه استحقاق دارد آن را و بعد از آن ضامن گردیده است عفو را و وعده داده به آمرزش، پس فرموده است سبحانه که: ان ربک لذو مغفرة للناس علی ظلمهم، (سورة رعد، آیه ۶) و فرموده است: ان الله لایغفران یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء، (سورة نساء، آیه ۴۸).<sup>۱</sup> و از آنجا که هیچکس از خلق نمی‌تواند از عهده شکر خالق برآید و شکر مخلوق با نعمت خالق به هیچ روی برابر نیست، لذا آنچه از ثواب به بنده می‌رسد به مقتضای فضل است نه عدل.<sup>۲</sup> این اعتقاد از زبان شیعه به صورت این دعای مشهور بیان می‌شود که «الهی عاملنا بفضلک و لاتعاملنا بعدلک». اما آنچه را که

۱. اعتقادات ابن بابویه، ص ۸۹.

۲. همانجا.

شیعه به صورت دعا بیان می‌کند از نظر اشاعره، خود یکی از مباحث کلامی است، به این نحو که بر خداوند اعطای ثواب در برابر عمل نیک واجب نیست و اینکه خداوند بندگان را در قبال عمل خیر ثواب عطا فرماید صرفاً به مقتضای فضل است و لا غیر. امام الحرمین جوینی در کتاب الارشاد در باب ثواب و عقاب و رد بر معتزله درباره عدل و فضل می‌گوید: «ثواب در نزد اهل حق (یعنی اشاعره) پاداشی حتمی و قطعی نیست و فقط از فضل خداوند است و عقاب نیز به همچنین، ولی اگر واقع شود از عدل خداوند است.»<sup>۱</sup> و «عبادات بندگان به گونه‌ای سپاس به منعم است و عقلاً بر ادای فریضه عوضی تعلق نمی‌گیرد. بنابراین، اگر خداوند عوضی بدهد مبنی بر تفضل و لطف اوست.»<sup>۲</sup> برهان الدین لقانی در جوهره التوحید که در آن متن عقاید اشاعره را به شعر درآورده است می‌گوید:

فان یثبنا فیمحض الفضل      و ان یعذب فیمحض العدل  
و قولهم ان الصّلاح واجب      علیه زور، ما علیه واجب

(مجموع مهمات المتون، ص ۱۴-۱۳)

به این معنی که اگر پاداش خیر دهد از جهت فضل است و اگر عذاب فرماید از عدل، و سخن آنان که گویند پاداش نیک دادن بر خداوند واجب است، بیهوده است و واجب نیست. نظیر آنچه شیخ اجل سعدی گفته است: گریغ قهر برکشد، نبی و ولی سردرکشد و گر غمزه لطف بجنباند، بدان به نیکان در رساند:

گر به محشر خطاب قهر کند      انبیا را چه جای معذرت است  
پرده از روی لطف گو بردار      کاشقیا را امید مغفرت است

(گلستان، ص ۱۸۷)

و باز نظیر آنچه امیر عمادی شهریاری شاعر قرن ششم می‌گوید:

آنجا که نمود لعل تو لطف      کفّار نیند زشت کردار  
و آنجا که نمود جزع تو قهر      هستند پیمبران گنه کار

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۷۴۸).

در ابیات زیر سنایی به مسأله فضل اشاره می‌کند:

در بحر کمال تو، ناقص شده کاملها      در عین قبول تو، کامل شده نقصانها  
چون فضل تو شد ناظر چه باک ز بی‌باکی      چون ذکر تو شد حاضر چه بیم ز نسیانها  
لطف تو همی باید چه فایده از گریه      فضل تو همی باید چه سود ز افغانها  
(دیوان، ص ۱۸-۱۶)

و

بر طاعت خود تکیه مکن زانکه به الهام      از عاقبت کار کسی را خبری نیست  
(ص ۱۰۰)

و

مهر ذات تست الهی دوستان را اعتقاد      یاد فضل تست الهی غمکشان را غمگسار  
دستمایه بندگان گنج خانه فضل تست      کیسه امید از آن دوزد همی امیدوار  
(ص ۲۱۰)

و

بر در فضل و حضرت جودت      بهر انجاز لطف موعودت  
آنچه نسبت به توسست توفیرست      و آنچه از فعل ماست تقصیر است  
(حدیقه، ۱۵۱)

هرچند در ابیات فوق این مسأله مشخص نیست که اشاره سنایی به فضل موافق با اعتقاد شیعه است یا اشاعره، اما دو بیت زیر که اعتقاد سنایی را موافق شیعه به کسب بیان می‌کند نشان‌دهنده آن است که بهشت و دوزخ را وابسته به کسب و طاعت می‌داند هرچند باز موافق با شیعه بیشتر متکی به فضل است تا به طاعت و عمل خود<sup>۱</sup>:

۱. در اکثر دعاهاى ماثور از ائمه (ع) و خصوصاً از حضرت سجاد (ع) در صحیفه سجاده که به زبور آل محمد معروف است و همچنین دعای ابو حمزه مکرراً از خداوند خواسته شده است که با بندگان به فضل خود معامله فرماید مانند: «لست اتکل فی النجاة من عقابک علی اعمالنا بل بفضلک علینا. یا: وقد توثقنا منک بالصفح القدیم والفضل العظیم» رک. «دعای ابو حمزه ثمالی» مفاتیح الجنان.



گر بهشت و دوزخ اندر کسب کس مضر بود      گو بهشت و دوزخ از کسب است میما یکسبون<sup>۱</sup>  
آتش دوزخ نسوزد بنده را بی حجتی      تا نگوید بارها انا الیکم مُرسلون<sup>۲</sup>  
(دیوان ص ۵۳۴)

### سنایی و جبر و تفویض

در مسأله جبر و تفویض سنایی قول معروف امام صادق (ع) را بیان می‌کند که «نه جبری است و نه تفویضی بلکه امری است میان دو امر»<sup>۳</sup> و نیز اشاعره را جبری و معتزله را گاه عدلی و گاه قدری می‌خواند، که جبری شرع را معطل نهاده و عدلی منکر قضا است:

تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی      تا بگفت او عدلیان را رمز تسلیم و رضا  
باز رستند از بیان واضحش در امر و حکم      جبری از تعطیل شرع و عدلی از نفی قضا  
این کمر زاتاک نعبد بست در فرمان شرع      وان دگر تاجی نهاد از یفعل الله مایشا

(دیوان، ص ۳۶)

همچنین اصحاب جبر را دچار تیرگی رای و اهل قدر را مبتلا به خیره سری می‌داند و در قصیده‌ای که در تهنیت صالح خواجه امام محمد منصور سیف‌الحق و شیخ الاسلام سروده چنین می‌گوید:

آنچه بر صورت پرستان هری کردی عیان  
هیچ صورت بین ندارد زان معانی جز خبر  
طیلسان داران دین بودند آنجا نعره زن  
خانقه داران جان بودند آنجا جامه در  
حنبلی چون دید چشمت چشم او شد همچو سیم

اشعری چون دید رویت روی او شد همچو زر

۱. «فویل لهم ما کتبت ایدیهم و ویل لهم متا یکسبون»، بقره، آیه ۷۹ (پس وای بر آن‌ها بدانچه نوشتند و وای بر آنها از سودی که می‌برند) و نیز اعراف، آیه ۶۹ و یونس ۵۲ و زمر ۲۴.

۲. «قالوا ربنا یغاثم انا الیکم لمُرسلون و ما علینا الا البلاغ المبین» (گفتند پروردگار ما می‌داند که ما به‌سوی شما فرستاده شده‌ایم، و بر عهده ما جز پیام رسانیدن آشکار هیچ نیست) یس، آیه ۱۶.

۳. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۲۶-۲۷.

عقل این می‌گفت اذ جاء القضاء ضاق القضاء  
 جان آن می‌گفت اذا جاء القدر ضاع الحذر  
 از پی احمیای شرع و معرفت کردی جدا  
 تیرگی ز اصحاب جبر و خیرگی ز اهل قدر  
 این کنون ز «الحکم الله» نقش دارد بر نگین  
 وان دگر ز ایتاک نعبد، حلقه دارد بر کمر

(ص ۲۲۶)

و: ای شده پیر و عاجز و فرتوت      مانده در کار خویشتن مبہوت  
 متردد میان جبر و قدر      غافل از عین عزت جبروت  
 مگذر از حکم «آیة الکرسی»      سنگ بفکن چو یافتی یاقوت

(ص ۱۰۵)

در حدیقه نیز سنایی با صراحتی که در ابیات فوق دیده می‌شود، نه جانب جبر را  
 می‌گیرد و نه ظرف اختیار را، چنین می‌گوید:

ای خوشا راه دین و امر خدای      از گل تیره رو بر آر دوپای  
 در ره جبر و اختیار خدای      بی‌تو و با تو نیست کار خدای  
 همه از کارکرد الله است      نیکبخت آن‌کسی که آگاه است

(ص ۱۶۱)

و: جبر را مارمیت کن از بر      باز دان از رمیت سر قدر<sup>۱</sup>

(ص ۱۶۴)

و بالاخره در بیت زیر در ستایش رسول اکرم (ص) می‌گوید:  
 محو گشت از هدایتش گبری      قدری شد به سعی او جبری

(ص ۱۹۹)

که در مصرع اول اشاره شده است به حدیث «القدریة مجوس هذا الامة»<sup>۲</sup> که این

۱. سورة انفال، آیه ۱۷، «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»، (و نینداختی تو چون انداختی مشت خاک را، ولیکن انداخت خدا).

۲. مصباح الهدایة، ص ۳۱.

حدیث را اشاعره و معتزله به تعریض دربارهٔ یکدیگر به کار می‌برند، و در مصرع دوم نیز روشن نیست که قدری جبری شده است و یا جبری قدری گشته، ولی در عین حال توجه سنایی را به «لا جبر و لا تقویض بل امر بین الامرین»<sup>۱</sup> بیان می‌کند.

### سنایی و شق‌الصدر<sup>۲</sup>

اهل سنت آیه «الم نشرح لك صدرک»، را دلیل بر شق‌الصدر جسمانی پیامبر اکرم (ص) می‌دانند. ابراهیم بن طهمان می‌گوید از سعید دربارهٔ تفسیر آیه «الم نشرح لك صدرک» پرسیدم گفت: «برای من از آنس بن مالک روایت شده است که می‌گفت شکم پیامبر را از بالای سینه تا پایین ناف شکافتند و دل او را بیرون آوردند و در طشتی زرین شستند و با حکمت و ایمان انباشتند و به جای خود برگردانند.»<sup>۳</sup> در تفاسیر شیعه از قبیل تبیان طوسی و مجمع البیان طبرسی و تفسیر برهان و تفسیر ابوالفتح رازی اشاره‌ای به این موضوع نشده است مجلسی نیز در اصالت این روایت تردید کرده است.<sup>۴</sup> اما سنایی در این مورد با اهل سنت موافقت دارد و چنین می‌گوید:

«اندرگشادن دل وی»

هرچه جز پاک دید پاک بشست	سینهٔ او گشاد روح نخست
بند بگشاد همچنان از وی	درز برداشت در زمان از وی
درز بگشادنش چه کم باشد	سینه‌ای را که حق حکم باشد
چون رفو بینداز رفوگر یاد	بهر آن تا کند درین بنیاد
آن جراحت به امر ایزد چست	از پر جبرئیل گشت درست

(حدیقه، ص ۲۰۱-۲۰۰)

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۲. مسألة شق‌الصدر از مسائل کلامی نیست و فقط ازین جهت عنوان شده است که در این مورد عقیده سنایی موافق با اهل سنت است.

۳. دلائل النبوة، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. همان، ص ۳۰۴.

## سنایی و جواز لعن بر یزید

اگرچه این مسأله بیشتر مربوط به فقه است، ولی از آنجا که متکلمان نیز در این باره اظهار نظر کرده‌اند تا حدی جنبهٔ کلامی به خود گرفته است. قاضی ابن خلکان در وفیات الاعیان می‌گوید: «از کیا الهراسی<sup>۱</sup> دربارهٔ یزید بن معاویه سؤال شد و او کتباً پاسخ داد که او از صحابهٔ پیامبر نبود، زیرا در زمان عمر زاده شد اما از سلف دربارهٔ او نظرهایی اظهار شده است و امامان سنت احمد بن حنبل و مالک بن انس و ابوحنیفه هر کدام دربارهٔ او یکبار به تصریح و یکبار به اشاره و تلویح سخن گفته‌اند. اما من دربارهٔ او بی‌هیچ اشاره و تلویح و به تصریح و آشکارا سخن می‌گویم و چگونه چنین نباشد که او نردباز و یوزباز و باده‌گسار و سیاه‌مست است و اشعارش دربارهٔ شراب مشهور. و سپس بر پشت ورقه چنین نوشت که اگر کاغذ بیشتری در اختیار می‌داشتم و چشمم اجازه می‌داد عنان قلم خویش را دربارهٔ رسواییهای این مرد رها می‌کردم. پس نامه را امضا کرد.»<sup>۲</sup> سپس ابن خلکان به نقل قولی از غزالی در این مورد پرداخته است که بیشتر جنبهٔ استدلال کلامی دارد مبنی بر اینکه: «لعن بر مسلم جایز نیست و آنکه مسلمانی را لعن کند خود ملعون است و پرهیز از سوءظن واجب است» و فرهاد میرزا معتمدالدوله که تاریخ ابن خلکان زیر نظر و به سعی او به طبع رسیده است در حاشیهٔ این صفحه می‌نویسد: چه خوب گفته شده و گمانم گوینده، امیر علیشیر نوایی است که

ای که گفתי بر یزید و آل او لعنت مکن      زآنکه شاید حق تعالی کرده باشد رحمتش  
آنچه با آل نبی او کرد اگر بخشد خدای      هم ببخشد تو را گر کرده باشی لعنتش

به اعتقاد غزالی که در احیاء العلوم با نوعی تجاهل دربارهٔ این مسأله سخن گفته است: «اگر گفته شود که آیا لعن بر یزید از آن جهت که قاتل یا آمر به قتل حسین است جایز است یا نه؟ می‌گوییم این مسأله، اصلاً ثابت نشده است پس جایز نیست که گفته شود که او قاتل یا آمر به چیزی است که اثبات نشده تا چه برسد

۱. علی بن محمد بن علی الطبری الشافعی م. ۵۰۴ در بغداد.

۲. ص ۳۵۵.

به لعنت، زیرا جایز نیست بدون تحقیق مسلمانی را به گناه کبیره‌ای متهم سازند.<sup>۱</sup> اما سنایی در نفرین و لعنت بر یزید و قوم او تردید روا نمی‌دارد و چنین می‌گوید:

داستان پسر هند مگر نشنیدی	که از او بر سر اولاد پیمبر چه رسید
پدر او لب و دندان پیمبر بشکست	مادر او جگر عم پیمبر بمکید
خود به ناحق حق داماد پیمبر بگرفت	پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنم	لعنة الله یزیدا و علی حب یزید

(دیوان، ص ۱۰۷۲)

و در حدیقه می‌گوید:

مرد عاقل بر آن کسی خندد	کز پی خویش نار بپسندد
دین به دنیا به خیره بفروشد	نکند نیک و دریدی کوشد
خیره راضی شود به خون حسین	که فزون بود وقعش از ثقلین
آنکه را این خبیث حال بود	مؤمنان را کی ابن‌خال بود
من ازین ابن‌خال بیزارم	کز پدر نیز هم دل‌آزارم
پس تو گویی یزید میر من است	عمرو عاص پلید پیر من است
آنکه را عمرو عاص باشد پیر	یا یزید پلید باشد میر
مستحق عذاب و نفرین است	بدره و بد فعال و بد دین است
لعنت دادگر بر آن‌کس باد	که مر او را کند به نیکی یاد
من نیم دوستدار شمر و یزید	زان قبیله منم به عهد بعید
هرکه راضی شود به بد کردن	لعنتش طوق گشت در گردن

(ص ۲۷۲-۲۷۱)

از مباحث کلامی، دیگر موارد قابل ذکر در شعر سنایی از این قرار است:  
الف) درباره شفاعت<sup>۲</sup> پیامبر اکرم (ص) می‌گوید:

واسطه کیست پیش پرده سرای	جزازو در میان خلق و خدای
گر شریف‌اند و گرو ضیع همه	کرم او بود شفیع همه

(ص ۲۰۲)

ب) درباره ارزاق و آجال پس از ذکر حدیث «فرغ الله تعالی عن الخلق والخلق

۱. ج ۳، ص ۱۱۹.

۲. درباره «شفاعت» رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

و الاجل و الرزق»، آن را تأویل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که

هرچه زینجا بری نگه دارند	در قیامت همان‌ت پیش آرند
نیست آنجا تغیر و تبدیل	نشود نیک بد به هیچ سبیل
چیزی آنجا به کس نخواهد داد	دادنی داد وان دگر همه باد
خیز و برخوان اگر نمی‌دانی	سرّ این از کلام ربانی
لن تجد سننش ز تبدیلا	لن تجد ملتش ز تحویلا
نیست بر حکم قاطعش تبدیل	نیست بر امر جامعش تحویل

(ص ۱۳۶-۱۳۷)

و در اعتقاد به نکیر و منکر که به عقیده شیعه نام دو ملک است که به امر خداوند فرود می‌آیند بر میت، پس سؤال می‌کنند او را از پروردگارش و پیغمبرش و دین و امامش<sup>۲</sup> و به اعتقاد اهل سنت از پروردگارش و پیامبرش می‌پرسند<sup>۳</sup> می‌گوید:

هرکه لاخوف علیهم گوید اندرگوش تو هم تواند گفت درگورت و هم لا یحزنون

(دیوان، ص ۵۳۶)

که اشاره است به آیه «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَابْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (بر آنان گفتند: پروردگار ما الله است و پایداری ورزیدند، فرشتگان فرود می‌آیند که مترسید و غمگین مباشید، شما را به بهشتی که وعده داده بودند بشارت است).<sup>۴</sup> و درباره کرامت اولیا و ائمه که مورد قبول اشاعره و شیعه است.<sup>۵</sup> می‌گوید:

حق شناسم کرامت و معجز      فرق نهم میانشان هرگز

(مثنویهای حکیم سنایی، ص ۸۹)

۱. سورة فاطر، آیه ۴۳، «فلن تجد لسنت الله تبدیلا و لن تجد لسنت الله تحویلا»، (در سنت خدا هیچ تبدیل نمی‌یابی و در سنت خدا هیچ تغییری نمی‌یابی).

۲. رک. به اعتقادات ابن بابویه، ص ۸۱-۷۸.

۳. کتاب الارشاد، ص ۳۱۷.

۴. سورة فصلت، آیه ۳۰.

۵. العقائد النسفیة، ص ۲۷-۳۵. و رک. به گوهر مراد فصل چهاردهم از باب سوم از مقاله دوم، در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق و عادات. و مصباح الهدایه ص ۴۴-۴۲. و الاعتقاد و الهدایه بیهقی باب القول فی کرامات الاولیاء، ص ۱۹۸-۲۰۴.

## عمیق بخارایی

شاعر بزرگ و استاد مسلم ادب زمان خود عمیق بخارایی (۵۴۲ هـ ق) کمتر به مسائل کلامی در شعر پرداخته و تنها مطلع و چندبیتی از یک قصیده<sup>۱</sup> او را می‌توان در این مورد ذکر کرد که اعتقاد اشاعره را درباره قضا و قدر و خلق افعال<sup>۲</sup> بیان می‌کند:

عنان همت مخلوق اگر به دست قضاست	چرا دل تو چرا گاه چون و چند و چراست
گر اعتقاد درست است اعتراض محال	ور اعتراض صواب است اضطراب خطاست
به جدّ و جهد نگردد زیادت و نقصان	هر آنچه بر من و بر تو ز روزگار قضاست
صفات خاص خداوند بنده را نسزد	به هیچ حال، خدایی و بندگی نه رواست
به پیریم همه کس سرزنش کنند همی	گناه من چه در این از خدای باید خواست
نه اختیار من است این چو اختیار کسی است	که هرچه بر من و تو حکم کرد حکم رواست

(دیوان، ص ۱۳۴-۱۳۳)

## قوامی رازی

در دیوان قوامی رازی (۵۶۰ هـ ق) شاعر شیعی مذهب به چند مورد از مسائل کلامی اشاره شده است. قوامی رازی درباره عدل<sup>۲</sup> مطابق با اعتقاد شیعه می‌گوید:

هرگز نکند ظلم نه خواهد نه پستند	زو عدل بلا ظلم بود خیر بلا شر
مؤمن بود آن‌کس که نهد پای بدین راه	کافر بود آن‌کس که کند پشت بدین در

(ص ۱۶۴)

و در رد مشبهه و مجسمه و دهری مذهبان یا معطله و رد استوای جسمی بر عرش می‌گوید:

دور است ز تشبیه و ز تعطیل و ز تخیل	فرداست ز انباز و ز همتا و ز همسر
بدبخت کسی بود که تشبیه درو بست	بیچاره ندانست مصوّر ز مصور
گفتند که بر عرش نشیند ملک‌العرش	نادان همه اندر سر گفتار کند سر

۱. درباره «قضا و قدر و خلق افعال» رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

۲. درباره عدل و توحید و جبر و اختیار و خلق افعال و خلق قرآن و امامت و لزوم نص برای امام و علم ائمه رک. به بخش «ناصر خسرو و سنایی» در همین کتاب.

بر عرش چگونه بود آن خالق بی چون کز درگه او عرش چو حلقه است بدر بر

(همانجا)

و درباره مخلوق بودن قرآن می‌گوید:

از دست قدرت و قلم و امرو لوح کن قرآن نگار کرد و همه عذر او بخواست

(ص ۷۴)

و در رد جبری مذهبیان که حق تعالی را خالق افعال بندگان از خیر و شر می‌دانند، ضمن اشاره به شفاعت پیامبر اکرم (ص) می‌گوید:

ما زشت فعل و بسته بر او فعل خویشتن با ما اگر عتاب کند دون حق ماست  
گر فعل فعل ماست سزای عقوبتیم اکنون که نیست از شرف و جاه مصطفاست

(همانجا)

و همچنین به اعتدال و میانه روی میان جبر و اختیار توصیه می‌کند:

طریق عدل نگه‌دار در ره توحید به گرد جبر مگرد ای عزیز من زنهار

(ص ۷۵)

قوامی در نص حق تعالی بر امامت امیرالمؤمنین علی (ع) و تفضیل او بر دیگران با استناد به حدیث کساء<sup>۱</sup> و علم ائمه می‌گوید:

گفت ایزد ای محمد قائم مقام تو هست از پس تو آنکه کنون با تو در عباسست  
از علم او و علم تو در شرع زینت است وز نام او و نام تو بر عرش استواست  
در روزگار تو، چو دگر قوم مقتدیسست بر امت تو از پس تو چون تو مقتداست  
داماد و ابن عم و وصی و برادر است کت هم سراسرست و هم دم و هم درد و هم دواست

(ص ۷۵)

---

۱. حدیث کساء که به صورت الفاظ مختلف از طریق اهل سنت و شیعه روایت شده، اجمالاً از این قرار است که روزی حضرت فاطمه و حسنین و علی (ع) در خانه خود بودند و خود را در گلیب یا عیابی پوشانیده بودند و پیامبر اکرم (ص) که به دیدن آنان آمده بود نیز به آنان ملحق شد، آنگاه آیه «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا» سوره احزاب، آیه ۳۳، در شان این مقام نازل شد، و از کاملترین صورتهای روایت شده این حدیث یکی آن است که ام سلمه همسر پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است.



ولیکن یقین دان که فاضلتر است محمد ز پنج و علی از چهار  
 خلافی نکردی علی با عمر ثو اندر میانه تعصب میار  
 چه باشد که باشند امامان حق بدین دم مرا نص، تو را اختیار  
 همه پاک و معصوم و نص از خدای پیمبر وقار و فرشته شعار  
 ز جد و پدر یافته علم دین نه از روزگار و نه ز آموزگار

(ص ۱۴۴-۱۴۳)

و در ولایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) و یازده فرزندش می‌گوید:

بعد از احمد دامن مهر علی دریای کش ز آنکه بس ناخوش بود بی سرگریبان داشتن  
 وز پس او یازده سید که او را واجب است اعتماد عقبی و دنیا برایشان داشتن  
 حبّ اهل البیت و اصحاب آن چنان دارم به طبع کم به تیغ از دوستیشان باز نتوان داشتن

(ص ۱۳۲)

و همچنان که در موارد فوق ملاحظه شد قوامی رازی در مسائل کلامی تنها به بیان  
 اعتقاد اکتفا کرده و مانند ناصر خسرو و سنایی به بحث و استدلال و استناد به آیات  
 و احادیث متعدد نپرداخته است.

## انوری

مواردی که انوری (۵۶۵ هـ ق) در ضمن مدح ممدوح اشاره‌ای مختصر به موضوعات  
 کلامی و اصطلاحات متکلمان کرده است عبارت‌اند از:

الف) در قصیده‌ای به مطلع «خسروا بخت همنشین تو باد/ مشتری در قران  
 قرین تو باد»، می‌گوید:

در براهین رؤیت ایزد برترین حجتی جبین تو باد

(دیوان، ج ۱، ۱۱۷)

که اشاره است به اعتقاد اشاعره مبنی بر امکان رؤیت حق تعالی.<sup>۱</sup>

۱. دربارهٔ مسأله رؤیت رک. به بخش فردوسی در همین کتاب.

ب) دربارهٔ عجز از معرفت در قطعه‌ای می‌گوید:

در دایرهٔ جهان محدث      چون حادثهٔ تو مشکلی نیست  
در تو که رسد که در ره تو      جز منزل عجز منزلی نیست  
در بحر تحیر تو پایاب      کی سود کند که ساحلی نیست

(ج ۲، ۷۹۲)

که بیان‌کنندهٔ عبارتی است که اغلب متکلمان و نیز صوفیه در ابتدای کتب خود از ابوبکر صدیق نقل می‌کنند که «العجز عن الادراک ادراک»<sup>۱</sup>

### سوزنی سمرقندی

در دیوان سوزنی سمرقندی (۵۶۲ یا ۵۶۹ ه‍.ق) در قصیده‌ای که در مدح امیرمؤمنان (ع) سروده شده است،<sup>۲</sup> صفات و اختصاصات (امام)<sup>۳</sup> مبنی بر مذهب شیعه بیان شده است و شاعر تقریباً به بیشتر ادلهٔ عقلی و نقلی که متکلمان شیعه برای اثبات ولایت بلافصل حضرت علی (ع) عنوان کرده‌اند، استناد کرده است:

نگر که ایزد شمشیر خویشان به که داد      به که سپرد پیمبر پس از فراغ حسام

(دیوان، ص ۲۷۴)

که در مصرع اول اشاره به شمشیر موسوم به ذوالفقار و سپردن آن از سوی جبرئیل به پیامبر اکرم (ص) است<sup>۴</sup> و در مصرع دوم اشاره است به سپردن پیامبر اکرم (ص)،

۱. کشف‌الحقایق، ص ۳۲۰.

۲. این قصیده مطابق با آنچه مصحح دیوان سوزنی متذکر شده است در نسخهٔ «س» از نسخ مورد استفاده ایشان یافت نشده و ظاهراً نیز تناسبی با سبک و روش سوزنی سمرقندی ندارد، ولی به هر حال، به عنوان شعر قرن ششم مورد بررسی قرار گرفت.

۳. دربارهٔ امامت و صفات و اختصاصات امام و آیات و احادیث مربوط به آن رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

۴. «سألت ابا الحسن الرضا علیه السلام عن ذی الفقار سیف رسول الله صلی الله علیه و آله: من این هو؟ فقال هبط به جبرئیل (ع) من السماء کان علیه حلیه من فضة و هو عندی.» (از ابوالحسن حضرت رضا (ع) دربارهٔ ذوالفقار شمشیر رسول خدا که درود خدا بر او و یاران او باد. پرسیدند که آن کجاست فرمود جبرئیل آن را از آسمان برای او آورد و زینتی از نقره بر آن بود و آن شمشیر اکنون نزد من است). عیون اخبار الرضا، ص ۲۱۴.

زره و شمشیر خود را به هنگام رحلت به حضرت علی (ع) که بنا بر مبنای کلامی شیعه (سلاح پیامبر) در نزد وصی او ودیعه خواهد ماند، و براساس حدیث متواتر از حضرت علی (ع) در مورد تنصیب برخلاف و وصایت امام حسن مجتبی (ع) که «یا بنی امرنی رسول الله ان اوصی الیک کتابی و سلاحی کما اوصی الی و دفع الی کتابه و سلاحه ...»<sup>۱</sup> این موضوع نزد شیعه از مسلمیات است.

و یا این ابیات که شبیه به اشعاری است که ناصر خسرو در این باب سروده است:

نگر که دست که بگرفت مصطفی به غدیر      که را امام هدی خواند و فخر وزین و همای  
امام آنکه خدای بزرگ روز غدیر      به فضل کرد به نزدیک مصطفی پیغام  
(ص ۲۷۵)

که به اعتقاد امامیه اشاره است به آیه «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالتک»، (ای پیامبر، آنچه را از پروردگارت بر تو نازل شده است به مردم برسان. اگر چنین نکنی امر رسالت او را ادا نکرده ای).<sup>۲</sup> و یا این بیت:

مرا امام هم از جایگاه وحی خداست      ز جایگاه نبی مر تو را امام کدام  
(ص ۲۷۴)

که اشاره است به لزوم نص جلی و خفی بر امامت امام بر حسب معتقدات شیعه، و یا در ابیات زیر:

امام آنکه به پیش بتان نکرده نماز      نکرده جز ملک العرش را صلوة و صیام  
امام آنکه بجز طاعت خدای نکرد      بر او امام پسندی تو عابد اصنام  
(ص ۲۷۵)

که لزوم عصمت امام (ع) را در تمام ادوار زندگی، قبل و بعد از تشرف به مقام امامت بیان می کند، و طعن بر خلفایی است که قبل از اسلام مدت زمانی بت پرست

۱. مفتاح الباب، «الباب الحادی عشر»، ص ۲۰۲.

۲. سورة مائده، آیه ۶۷ رک. به تفاسیر شیعه ذیل آیه شریفه از جمله مجمع البیان ج ۲ ص ۲۲۳.

بوده‌اند و اینکه به اتفاق مسلمین علی (ع) هیچگاه بر بت سجده نکرده است:

امام آنکه فدا کرد تن به جای نبی ز وقت خفتن تا صبح روز دادن بام

(همانجا)

که اشاره به داستان «لیلة المبيت» است.

و

امام آنکه به روزه بدی سه روز و سه شب طعام داد به سائل به وقت خوردن شام

(همانجا)

که مستند است به آیات «یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شره مستطیرا و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیم و اسیرا» (وفا می‌کنند به نذر و می‌ترسند روزی را که هست آسیب آشکار و می‌خورانند طعام را بر دوستیش به فقیر و یتیم و اسیر). که با اعتقاد بسیاری مفسرین اعم از اهل سنت و شیعه در شأن حضرت امیرالمؤمنین و حضرت فاطمه (ع) نازل شده است.<sup>۱</sup>

۱. سورة الدهر (هل اتی) آیات ۷ و ۸. در ترجمه تفسیر طبری آمده است که «واین چنان بود که علی و فاطمه رضی الله عنهما یک روز روزه داشتند و ایشان را چهار قرص جوین به دست آمده بود و چون نماز شام درآمد و روزه خواستند گشود. آن قرصها هر یکی یکی برداشتند علی و فاطمه و الحسن و الحسین رضی الله عنهم اجمعین و سائلی به در سرای دعا کرد و گفت که مسکینم و به طعام حاجت است کی از برای خدای طعمای دهد؟ و علی قرص خویش برداشت و بدو داد و فاطمه و الحسن و الحسین موافقت او کردند و ایشان نیز بدادند. و دیگر روز همچنان روزه داشتند و شب را چهار قرص دیگر جوین راست کردند و نماز شام چون افطار خواستند کرد دیگر بار بر در سرا یکی دعا کرد و گفت که من یتیمم و به طعام حاجت است از بهر خدای را کی این یتیم را طعمای دهد؟ و دیگر بار امیرالمؤمنین علی قرص خویش ایثار بدان یتیم کرد و ایشان نیز موافقت کردند و هر کسی آن خود بدادند و هیچ نخوردند و دیگر روز همچنان روزه داشتند و همچنان شب را چهار قرص جوین بر راست کردند و چون شب درآمد افطار خواستند کرد دیگر بار یکی بر در سرای دعا کرد و گفت که از بهر خدای تعالی این یسیر (اسیر) را طعام دهید که یسیرم و به طعام حاجت دارم و دیگر بار امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه قرص خویش بدان اسیر ایثار کرد و ایشان نیز موافقت کردند و هر کسی آن خود بدادند و همچنان دیگر روز روزه داشتند، چنانکه گفت عزوجل و یثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة.

پس از سه روز جبرئیل علیه السلام آمد و هفت آیت قرآن اندر شأن ایشان بیاورد از آنجا که گفت: یوفون بالنذر و یخافون یوماً، الی قوله و کان سعیکم مشکورا. و این همه اندر شأن ایشان آمده است و اندر ثوابها که خدای عزوجل ایشان را نهاده است بدان جهان.» و نیز رک به تفسیر گازر، ج ۱۰، ص ۲۴۰ و تفسیر کشف الاسرار، ج ۱۰، ص ۳۱۹.

## رشید و طواط

رشید و طواط (۵۷۲ هـ ق) که یکی از دانشمندترین شاعران ایران و دارای مقامی بلند در زبان و ادب فارسی و عربی است، گاهگاه در بعضی از ابیات اشاره یا تصریحی به مسائل کلامی دارد. اما در مجموع مباحث کلامی متعددی را عنوان نکرده و از آنچه اشاره کرده است اعتقاد مذهبی شخص او به طور دقیق مشخص نیست. زیرا، گاه در مقام بیان عقاید اشاعره و رد معتزله است و گاه نیز اشاراتی حاکی از اعتقاد به عدل و مبانی تشیع دارد. اما اشارات یا تصریحات رشید به مسائل کلامی از این قرار است:

الف) در قصیده به مطلع:

ای بر مراد رای تو ایام را مضا بسته میان به طاعت فرمان تو قضا

می‌گوید:

تا در مسیر اختر و دور سپهر هست قسم یکی سعادت و قسم یکی شقا

(دیوان، ص ۴)

که گذشته از معنای عام این بیت اشاره دارد به مسأله سعادت و شقاوت و عقیده مبتنی بر حدیث: «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه» و نص اعتقادی: «والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد والتغير يكون على السعادة و الشقاوة دون الاسعاد والاشقاء و هما من صفات الله و لا تغير على الله و على صفاته»<sup>۱</sup>. (سعید ممکن است شقی، و شقی ممکن است سعید گردد و این تغییر در سعادت و شقاوت است نه در فعل حق تعالی، که سعید گرداندن شقی و شقی گرداندن سعید باشد؛ زیرا تقدیر سعادت و شقاوت از خداست و تغییر پذیر نیست).  
ب) در قصیده به مطلع:

ای جاه تو، فراخته اعلام کبریا صافیست اعتقاد تو از کبر و از ریا

می‌گوید:

۱. مجموع مهمات المتن عقاید نسفی، ص ۳۱. و نیز رک. به مبحث سعادت و شقاوت در بخش «فردوسی» در همین کتاب.

کردم خطا که دور شدم از تو و رواست جز بر خدای عزوجل بر همه خطا

(ص ۷)

که در این بیت به مسأله امکان و جواز سهو و خطا بر انبیا در حال نبوت ایشان که اعتقاد عامه اشاعره و اهل سنت است اشاره می‌کند<sup>۱</sup> و شیعه را خلاف این اعتقاد است.<sup>۲</sup> (ج) در قصیده به مطلع:

ای صورت سیادت وای مایه سخا    بر تو بی نفاق و عطای تو بی ریا

می‌گوید:

یک کس در اختلال نمانده‌ست و اعتزال    از سعی‌های خوب تو در ملک پادشا

(ص ۱۶)

که شاید در این بیت غرض شاعر از کلمه اعتزال معنای لغوی آن گوشه‌گیری نباشد، بلکه مراد آن باشد که از مساعی نیکوی ممدوح از اشخاص مختل‌الاعتقاد یا معتقدان به اعتزال، دیگر در قلمرو سلطنت کسی باقی نمانده است. (د) در قصیده به مطلع:

ایا برنده به احباب قصه احباب    ایا دهنده به اصحاب نامه اصحاب

در شریطه و در مقام دعا می‌گوید:

همیشه تا که ز ایزد بود به وعد و وعید    جزای عدل ثواب و سزای ظلم عقاب

(ص ۴۸)

۱. امام‌الحرمین جوینی در کتاب الارشاد در فصل «عصمت انبیا» می‌گوید: «اگر گفته شود که عصمت انبیا از معاصی، واجب است می‌گوییم که در مورد گناهانی که به دین آسیب رساند عصمت انبیا واجب است. اما در مورد گناهان صغیره دلیل قاطع سمعی بر نفی و اثبات آن در نزد من موجود نیست.» و اکثر علمای اهل سنت از جمله اشعری عصمت از کفر و کبایر را بر نبی واجب می‌دانند و از صغایر نیز غیر از «الخسة والدناءة کسرة لقمة» عصمت از دیگر صغایر را واجب نمی‌دانند. اما بعضی از اشاعره در این باب با ابوالحسن اشعری موافقت ندارند. کتاب الارشاد، ص ۲۹۸.

۲. لاهیجی در بیان وجوب عصمت انبیا می‌گوید: «حق وجوب عصمت انبیا است مطلقاً از کذب و غیرکذب، کبیره و صغیره عمداً و سهواً بعد از بعثت و قبل از بعثت. گوهر مراد، ص ۹۱ ایمان و نیز رک. به بخش «ناصر خسرو» در همین کتاب.

و به مسأله وعد و وعید که از مهمترین مباحث کلامی و مورد اختلاف فرق معتزله و اشاعره و مرجئه و خوارج است اشاره می‌کند.

اما در مسأله وعد و وعید که عبارت است از تحقق و ثبوت قطعی ثواب برای صالحان (وعد) و عقاب برای عاصیان (وعید)، اختلاف آرا فرق اسلامی اجمالاً از این قرار است:

۱) معتزله که اعتقاد به وعید از جمله اصول اولیه معتقدات آنان است با تفاوت و اختلافی که در مورد کیفیت حصول علم به (وعید) قایل‌اند که آیا از صریح تنزیل مجید حاصل می‌شود یا از طریق تأویل. و یا از هیچ‌یک از این دو طریق به دست نمی‌آید، بلکه به مناسبت آنکه نمازگزاران، فاسقان را دشنام می‌دهند و هرکس مورد دشنام نمازگزاران واقع شود دشمن خدا و هر که دشمن خداست از اهل جهنم است،<sup>۱</sup> همچنین بر آن‌اند که هرگاه مرتکبین کبایر بدون توبه بمیرند جاودانه در آتش خواهند ماند، ولی عذاب آنها چون عذاب کفار نیست.<sup>۲</sup>

۲) خوارج نیز بر همین قول‌اند جز آنکه عذاب مرتکبین کبایر را که نزد آنان کافر محسوب می‌شوند همچون عذاب کافران می‌دانند.<sup>۳</sup>

۳) از مرجئه گروهی به ثبوت وعد و وعید براساس نص تنزیل و بدون هیچ‌گونه تأویل در آن معتقدند، گروهی دیگر از مرجئه می‌گویند در آیات مبنی بر وعد استثنا جایز نیست و تعلق ثواب به آن مسلم است، ولی در آیات وعید نوعی استثنا و امید عفو و بخشایش پنهان است و شواهد لغوی و ادبی و عرفی نیز بر آن اقامه می‌کنند. گروهی دیگر از مرجئه بی‌آنکه در نص تنزیل تأویل روا دارند. معتقدند که به دلیل آیه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ الْيَشْرُكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ».<sup>۴</sup> هم در وعد و هم در وعید استثناء است. و گروهی دیگر معتقدند که «وعید» اساساً برای نمازگزاران ثابت نیست و اختصاص به مشرکان دارد.<sup>۵</sup> هرچند اصحاب جهنم بن

۱. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۳۷.

۲. همان کتاب، ص ۲۵۴.

۳. همانجا.

۴. سوره نساء، آیه ۴۸.

۵. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۶.

صفوان از آنان برخلاف دیگر مسلمانان اصولاً به خلود نفس در بهشت و جهنم معتقد نیستند.<sup>۱</sup>

۴) بسیاری از اشاعره با اعتقاد به شفاعت و اینکه به مقتضای نص حدیث: «شفاعتی لاهل الکبائر من امتی»<sup>۲</sup> و آیه «لا یشفعون الا لمن ارتضى»<sup>۳</sup> و همچنین شیعه که با استناد به عدل و فضل بر آن اند که «هرکس خدا او را وعده ثوابی بر عمل داده، آن ثواب حاصل می شود برای آن کس و هرکه را وعید عملی فرموده مختار است اگر عذابش کند به عدل اوست و اگر عفویش نماید به فضل اوست و خداوند ستمکار نیست برای بندگان».<sup>۴</sup> به وعد و وعید آن چنانکه معتزله و خوارج و مرجئه معتقدند نمی نگرند. و باید همواره در نظر داشت که آنچه در علم کلام مورد بحث است نفس ثواب و عقاب و ثبوت آن نیست بلکه موضوع بحث آن است که آیا ثواب لازمه عمل صالح است و لزوماً و وجوباً بر آن مترتب می شود یا آنکه حق تعالی به فضل خویش شخص صالح را پاداش نیکو می دهد. همچنانکه حق تعالی است که بر صغایر عقاب می کند و از کبایر نیز مادام که مرتکب آن در مقام انکار حرمت کبیره و جلال شمردن آن که موجب کفر است نباشد عفو می فرماید.<sup>۵</sup>

الف) در قصیده به مطلع:

ای تو را جاه قباد و حشمت افراسیاب پیش تیغ عزم تو منسوخ تیغ آفتاب

در مقام دعا می گوید:

تا نباشد حال عالم بی صلاح و بی فساد تا نباشد فعل مردم بی ثواب و بی عقاب

(ص ۱۷۰)

۱. توضیح الملل، ج ۱، ص ۱۱۲.

۲. مسند ابی داود (سنن)، ج ۱، شماره ۲۱.

۳. سورة الانبیاء، آیه ۲۸.

۴. اعتقادات ابن بابویه، ص ۸۷.

۵. ویجوز العقاب علی الصغیره و العفو عن الکبیره اذا لم یکن عن الاستحلال، والاستحلال کفر (مجموع

مهمات المتون) ص ۳۱.



به مسأله ثواب و عقاب از متفرعات بحث وعد و وعید، و در ابیات زیر به مسأله شفاعت اشاره می‌کند.

تو هستی پناه اکابر به گیتی      چو جدت شفیع کبایر به محشر<sup>۱</sup>

(ص ۱۷۰)

و

به عقبی در ز پیغمبر شفاعت بی‌کران بادت

که در دنیا به دینش در، شجاعت بی‌کران کردی<sup>۲</sup>

(ص ۴۵۴)

ب) در قصیده‌ای در مدح اتسز به مطلع:

ای ز حکیمان شنوده علم اوائل      هم به براهین رسیده هم به دلائل

(ص ۳۰۶)

در چند بیت متوالی عقاید فلاسفه را که در بسیاری از آن متکلمان و به خصوص متکلمان اسماعیلیه نیز مشارکت دارند و عالم را تحت تدبیر عقول و افلاک می‌دانند بیان می‌کند:

چند مسائل کنم سؤال ز حکمت	تا تو چه گویی درین جواب مسائل
چیست فلک شکل او چگونه به کردار	کیست مدیرش وزین مدار چه حاصل
وین کره گِل به زیر چرخ چه چیز است	که زبرش وحش و طیر ساخته منزل
گر تو ندانی مرا بپرس که ما را	هیچ نماندست از علوم تو مشکل
جرم فلک از بساط آمد و شکلش	دایره کردار و مرکزش کره گِل
عقل مدیر وی است و داند این حال	هر که بود با روان روشن و عاقل
حاصل دورش وجود هرچه به گیتی ست	آیت کون و فساد را شده قابل
این همه را آفریدگار خدای ست	لم یزل ولا یزال و منعم و مفضل
فعلی بس محکم است گیتی و باشد	فعلی محکم دلیل حکمت فاعل

(ص ۳۰۶)

۱ و ۲. درباره شفاعت رک. به بخش «ناصر خسرو» در همین کتاب.

ج) در بیت زیر در مقام شریطه و دعا می‌گوید:

تا نارواست بر سوز ایزدی حدوث      تا ناسزاست بر صور آدمی قدم

(ص ۳۲۸)

و به مسأله قدیم بودن قرآن مجید و غیر مخلوق بودن آن که از اهم اصول عقاید اشاعره است و به حدوث عالم و مخلوق بودن ماهیات و صور که اعتقاد اهل توحید بر آن است اشاره می‌کند.<sup>۱</sup>

د) در بیت زیر باز در مقام دعا می‌گوید:

همیشه تا که همی جزو و کل عالم را      بدو محیط بود علم کردگار علیم

(ص ۳۵۲)

و به مسأله علم باری تعالی به جزئیات اشاره می‌کند که متکلمان و اهل توحید به آن معتقدند، برخلاف بعضی از فلاسفه که حق تعالی را از آنجا که ذاتی است مجرد از ماده و لواحق آن، فقط عالم به کلیات می‌دانند.<sup>۲</sup>

در خلال اشعار رشید گاهگاه ابیاتی دیده می‌شود که حاکی از حسن اعتقاد و اخلاص او به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) است:

به نفس پاک شهیدان اهل بیت نبی      که در حظایر قدس‌اند و در حدایق نور

(ص ۲۶۸)

و

حسان کجاست تا که در آموزش به نظم      در دو زبان مدایح و اوصاف خاندان

(ص ۳۷۱)

۱. دربارهٔ خلق قرآن رک. به بخش سنائی در همین کتاب.

۲. رک. به تعلیقات کشف‌الحقایق ص ۲۶۵: (ان الواجب لذاته عالم بالکلیات ای بجمع المهیات المعقوله لانه مجردة عن المادة و لواحقها و کل مجرد من المادة و لواحقها يجب ان يكون عالما بالکلیات). نقل از شرح هدایه صدر المتألهین.

بالاخره همچنانکه ملاحظه شد رشید و طواط با وجود آگاهی بر مسائل کلامی تنها از مصطلحات آن برای زینت بخشیدن به شعر خود استفاده کرده و به بحث و استناد به آیات و احادیث در اثبات یا نفی عقیده خاصی نپرداخته است.

### جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی

در اشعار عبدالرزاق اصفهانی (۵۸۸ هـ ق) این شاعر بزرگ و سخنور نامی قرن ششم که احاطه و اطلاع او در ادب دو زبان عموماً و اشعار و امثال و حکم و احادیث و سیر عرب و اسلام خصوصاً آشکار است، اشارات کلامی فراوانی در حدود اصول اعتقادی مذهب او که اشعری‌الاصول و حنفی‌الفروع است وجود ندارد. اما با این همه نکات زیر در دیوان او در خور توجه است:

الف) در ترکیب بند غرا و بی‌نظیر او در تقدیم اخلاص و بیان ارادت و اشتیاق به مقام خاتم‌النبین (ص) و ذکر مفاخر و مناقب آن حضرت این اشارات به نظر می‌رسد:

هم عقل دویده در رکابت      هم شرع خزیده در پناحت

(دیوان، ص ۲)

و:      ای عقل گره‌گشای معنی      در حلقهٔ درس تو نوآموز

(ص ۹)

که تعریضی است به معتزله و پیروان مکتب اصالت عقل و توجه به تقدم شرع بر عقل استدلالی و فلسفی.

در ابیات:

بر بوی شفاعت تو مانده      ابلیس چنان امیدواری

(ص ۴)

و:      چون نیست بضاعتی ز طاعت      از ما گنه وز تو شفاعت

(ص ۱۱)

اشاره شده است به ثبوت شفاعت و تعریض به قول معتزله که به آن معتقد نیستند و ابیات:

آنجا که جنیبت تو رُفرف عیسی دم لاشه خر گرفته

(ص ۱۰)

و: تو کرده چو جان فلک سواری در گرد تو انبیا پیاده  
خورشید فلک چو سایه در آب در پیش تو بر سر ایستاده

(ص ۶)

بیان‌کننده اعتقاد شاعر است به معراج جسمانی پیامبر اکرم (ص) چنانکه اغلب مسلمانان بخصوص اشاعره به آن معتقدند<sup>۱</sup>:  
و بیت:

ای گفته صریح و کرده تصریح در دست تو سنگریزه تسبیح

(ص ۱۰)

در اعتقاد به ثبوت معجزات برای رسول اکرم (ص) است.<sup>۲</sup>  
ب) در بیت «زه به قرآن است کم خوان هرزه یونانیان/ اصل اخبار است مشنو قصه اسفندیار»، شاعر تمسک خود را به شریعت یعنی قرآن و اخبار (سنت) بیان می‌کند.

ج) در قصیده معروفی که در وصف قیامت و حشر سروده و تقریباً کلیه ابیات آن مقتبس از آیات قرآن مجید و اخبار و احادیث در شأن قیامت است، برخی اشارات کلامی نیز دیده می‌شود که دلالت دارد بر اعتقاد گوینده به معاد جسمانی<sup>۳</sup>:

ندا رسد سوی اجزای مرگ فرسوده که چند خواب فناگر نخورده‌اید افیون  
برون جهند ز کتم عدم عظام رمیم که مانده بود به مطموره عدم مسجون  
همی گراید هر جزو سوی مرکز خویش که هیچ جزو نگردد ز دیگری مغبون

۱. الابانه، ص ۳، «فصدق بحديث المعراج» و «والمعراج لرسول الله (ص) في اليقظة بشخصه الى السماء، ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق» العقاید النسفیة، ص ۳۲.

۲. العقاید النسفیة ص ۳۲، «وكلام الجماد والعجماء وغير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول».

۳. درباره معاد رک. به بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

عظام سوی عظام و عروق سوی عروق  
 به اقتضای مقادیر ملتئم گردند  
 همه مفصل از اجزای خود شود مجموع  
 چو خاطری که فراموش کرده یاد آرد  
 پس آنگهی به ثواب و عقاب حکم کنند  
 به قصر جسم برآرند باز هودج جان  
 یکی به حکم ازل مالک نعیم ابد  
 هر آنکه معتقدش نیست این بود جاهل  
 عیون به سوی عیون و جفون به سوی جفون  
 نه هیچ جزو به نقصان نه هیچ جزو فزون  
 همه قوالب از اعضای خود شود مشحون  
 برون زدید بدید آورد به کن فیکون  
 به حسب کرده خود هر کسی شود مرهون  
 سواد قالب بار دگر شود مسکون  
 یکی به ستر قضا هالک عذاب الهون  
 وگر حکیم ارسطالس است و افلاطون

(ص ۲۸۱-۲۸۰)

که تقریباً ترجمه به معنی و مضمون آیاتی است که مورد استناد متکلمان در جهت اثبات معاد جسمانی قرار می‌گیرد مانند: «یوم یحیی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون»<sup>۱</sup> و «یوم ینفخ فی الصور و نحشر المجرمین یومئذ زرقاً»<sup>۲</sup> «واقترَبَ الوعد الحق فاذا هی شاخصة ابصار الذین کفروا یاویلنا قد کنا فی غفلة من هذا بل کنا ظالمین»<sup>۳</sup> و «یوم نطوی السماء کطی السجل لیکتب کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنا فاعلین»<sup>۴</sup> و «ایحسب الانسان ان نجم عظامه بلی قادریں علی ان نسوی بنانه»<sup>۵</sup> و بسیاری از آیات سوره‌های یاسین و واقعه و انشقاق، و همچنین ابیات فوق اشاره است به مسأله ثواب و عقاب و اعاده روح به جسم که مورد اتفاق اهل سنت و شیعه است، مگر در مسأله ثواب و عقاب که همچنانکه در صفحات گذشته ذکر شده است، شیعه و معتزله نیل به ثواب الهی را حق بندگان مطیع می‌شمارند ولی اشاعره دادن پاداش را در برابر طاعت بر حق تعالی واجب نمی‌دانند. اما در گفته جمال‌الدین عبدالرزاق میان دو بیت زیر:

پس آنگهی به ثواب و عقاب حکم کنند      به حسب کرده خود هر کسی شود مرهون

۱. سوره توبه، آیه ۳۵.

۲. سوره طه آیه ۱۰۲.

۳. سوره انبیاء، آیه ۹۷.

۴. همان، آیه ۱۰۴.

۵. سوره قیامة، آیه ۴-۳.

یکی به حکم ازل مالک نعیم ابد یکی به سر قضا هالک عذاب الهون

(ص ۲۸۱)

از لحاظ مبانی اعتقادی اشعری هم‌آهنگی نیست و بیت اول بیشتر موافق با اعتقاد شیعه است که در مقابل (کرده خود) منتظر ثواب یا عقاب است. و نیز ممکن است که شاعر ثواب و عقاب را با سعادت و شقاوت خلط کرده است، زیرا اگر به فرض برای (سر قضا) در مصرع دوم بیت اخیر محمل و توجیهی باشد، برای حکم ازل در مصرع اول هیچ توجیهی در جهت استحقاق ثواب و عقاب به نظر نمی‌رسد، جز آنکه براساس اعتقاد اشاعره به نحوه‌ای از جبر و خلق افعال، نیکان و بدان و ثواب‌یافتگان و معاقبان را همانها بدانیم که از ازل و در قضای الهی به سعادت و شقاوت آنان رقم زده شده است و به قول ابوالحسن اشعری تکیه کنیم که با استناد به حدیث پیامبر اکرم (ص) «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ لِلْجَنَّةِ أَهْلًا وَ هُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ، وَ لِلنَّارِ أَهْلًا جَعَلَهُمْ لَهَا وَ هُمْ فِي أَصْلَابِ آبَائِهِمْ» می‌گوید: «هذا یبین ان السعادة قد سبقت لاهلها و الشقاء قد سبق لاهله»<sup>۱</sup>.

در قصیده‌ای به مطلع:

هر نفس کان نز پی یاد جلال ذوالجلال از جهان جان برآری آن وبال است آن وبال

(ص ۲۱۹)

بعضی ابیات حاوی اشاراتی کلامی در توحید است:

ذات او بی‌آفت است و قدرتش بی‌علت است  
حکم او بر اختیار و فعل او بی‌احتیاج  
در کمالش نیست تغییر و تناهی را جواز  
ذات او اگر جوهرستی یا عرض چون ذات ما  
هست در راهش ز بهر امر و نهی شرع او  
زنگی و ترک و بدو نیک از قضایش زاده‌اند  
صنع او بی‌آلت است و ملک او بی انتقال  
منع او بر اتصال و بعد او بر انفصال  
در کلامش نیست طغیان و تباهی را مجال  
همچو ما آفت پذیرستی ز دور ماه و سال  
عالم از بهر عقیده عقلت از بهر عقل  
تا نگویی این ز دیوست آن دگر از ذوالجلال

(ص ۲۲۰)

که بیان‌کننده آن است که ذات باری تعالی محل حوادث و در معرض عوارض نیست و ایجاد خلق انشاءً و ابتداءً و بدون حرکت و آلت صورت گرفته است و موافق است با آنچه در خطبة اول نهج البلاغه درباره آفرینش آمده است که «آفرینش را آغاز کرد و آفریدگان را به یکبار پدید آورد، بی آنکه اندیشه‌ای به کار برد یا از آزمایشی سودی بردارد یا جنبشی پدید آرد، هرچه خواهد پدید آرد و نیازی به جنبش و وسیت ندارد، از ازل بیناست و تا به ابد یکتاست»<sup>۱</sup> و همچنین موافق است با آنچه در عقاید نسفی آمده است که «والتکوین صفة الله تعالی ازلیة و هو تکوینه للعالم و لكل جزء من اجزائه لوقت وجوده و الارادة صفة الله تعالی ازلیة قائمة بذاته تعالی»<sup>۲</sup> (و آفرینندگی صفت خدای تعالی است که ازلی است و آن آفرینش عالم و تمامی اجزای آن است به هنگام و اراده صفت خدای تعالی است و ازلی و قائم به ذات اوست). و آنچه در باب حادی عشر آمده است که «انه تعالی لیس محلاً للحوادث لامتناع انفعاله من غیره و امتناع النقص علیه»<sup>۳</sup> (به درستی که خداوند تعالی محل حوادث نیست زیرا انفعال و نقص در او ممتنع است). جمال الدین عبدالرزاق در آیات زیر ضمن اشاره به نبوت خاصه پیامبر اکرم (ص) به تقدم شرع بر عقل تصریح می‌کند:

تا برون آرد ترا از چند و چون و قیل و قال	شو پی قرآن و اخبار پیغمبر گیر و رو
انبیا از بهر حجّت نقل بهر امتثال	عقل بهر معرفت دان شرع از بهر وجوب
احمد مرسل که عالم یافت از قدرش کمال	مقصد پیغمبران مقصود موجودات کل
ساخت منصب در سرای شرع او صف نعال	عقل کش تخت از دل است و قبه از کاخ دماغ

(ص ۲۲۱)

و همچنین در قطعه‌ای ضمن گله از ممدوح به نفی تشبیه از ذات باری تعالی که اصطلاحی کلامی است اشاره دارد:

هرچه در مدح تو گویند بدین همت وجود      همچو در حق خدا گفتن تشبیه بود

(ص ۴۰۴)

۱. ترجمه دکتر شهیدی، ص ۳.

۲. العقاید النسفیة، ص ۲۹.

۳. باب حادی عشر، ص ۲۱.

## خاقانی

هرچند خاقانی (۵۹۲ هـ ق) در دیوان و تحفه‌العراقین از اصطلاحات علوم و فنون رایج زمان خود بسیار به‌کار برده است، اما توجه چندانی به مسائل و حتی اصطلاحات کلامی نشان نداده و جز مواردی معدود اشاره‌ای به مسائل کلامی ندارد که از آن جمله تعریضی است بر معتزله دایر بر مسأله رؤیت:

رؤیت حق به بر معتزلی	دیدنی نیست ببین انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیل	نفی لاتدرکه الابصارش
گوید از دیدن حق مجرومند	مشتی آب و گل روزی خوارش
خوش جوابی‌ست که خاقانی داد	از پی ردشدن گفتارش
گفت من طاعت آن‌کس نکنم	که نبینم پس از آن دیدارش

(دیوان، ص ۶۴۴)

دیگر آنکه در مثنوی تحفه‌العراقین خطاب به آفتاب می‌گوید:

تو محدثی و سخن جز این نیست	از قطب چه ترسی ار چنین نیست
فردان چارند و مملکت دو	یزدان و قرآن و کعبه و تو
هرچار مراد بخش جانها	دو محدث و دو قدیم از آنها

(ص ۸۰)

که کعبه و آفتاب را محدث و خدا و قرآن را مطابق با اعتقاد اشاعره قدیم خوانده و جای تعجب است که صراحتاً به (دو قدیم) یعنی تعدد قدما قایل شده است!

## ظهير فاریابی

با آنکه ظهير فاریابی (۵۹۸ هـ ق) در مقام تفاخر می‌گوید:

رکنهای سریر دانش من	همچو ارکان عالم است چهار
تازی و پارسی و حکمت و شرع	این دو اشعار دارم آن دو شعار
شعر من نیست ز آن بضاعتها	که به یک جایگاه شود هموار

(دیوان ص ۱۳۴)



با این همه در مجموع اشعار او جز دو مورد که اشاره مختصری به مسأله عقول و نفوس و افلاک شده است که آن نیز بیشتر مسأله‌ای فلسفی است، مطلبی که بتوان آن را مربوط به مسائل کلامی و مباحث اعتقادی دانست نیامده است و آن دو مورد از این قرار است:

آن را که فر تربیت او عزیز کرد      اجرام آسمان نتوانند کرد خوار

(ص ۱۳۰)

و:      چو عقل فاتحه هفت هیکل فلکی      چو چرخ واسطه عقد چار ارکانی

(ص ۳۷۷)

که بیت اول راجع به تأثیرات اجرام فلکی و اثر سیارات و گردش ستارگان بر موالید ثلاثه، خصوصاً انسان و طبایع و خلقیات اوست و بیت دوم اشاره به اینکه عقل اول که صادر از عقل کل است مولد هفت هیکل فلکی است:<sup>۱</sup>

### نظامی گنجوی

نظامی گنجوی (۶۱۴ ه ق) به شیوه متشرعان اهل سنت که در ابتدای سخن به عجز انسان از شناخت خداوند تبارک و تعالی اقرار می‌کنند در ابتدای اولین مثنوی از خمسه، یعنی مخزن الاسرار چنین می‌گوید:

پای سخن را که دراز است دست	سنگ سراییده او سرشکست
وهم تهی پای بسی ره نوشت	هم زدرش دست تهی باز گشت
راه بسی رفت و ضمیرش نیافت	دیده بسی جست و نظیرش نیافت
عقل درآمد که طلب کردمش	ترک ادب بود ادب کردمش

(ص ۲)

آنگاه عقل را تنها با یاری و پشتیبانی شرع راه برنده به ساحل نجات می‌داند:

۱. درباره عقول و افلاک رک. به بخش ناصر خسرو همین کتاب.

عقل به شرع تو ز دریای خون      کشتی جان برد به ساحل درون

(ص ۱۴)

و باز در ضمن خطاب و نعت پیامبر اکرم (ص) می‌گوید:

ای عقل نواله پیچ خوانت	جان بنده نویس آستانت
هر عقل که بی تو، عقل برده	هر جان که نه مرده تو مرده
عقل ارچه خلیفه شگرف است	بر لوح سخن تمام حرف است
هم مهر مؤیدی ندارد	تا مهر محمدی ندارد

(لیلی و مجنون، ص ۳۵۵-۳۵۴)

### نظامی و توحید

نظامی در اثبات صانع مانند سنایی از دلیل اِتی (از معلول به علت پی بردن) استفاده می‌کند و در مثنوی لیلی و مجنون زیر عنوان «برهان قاطع در حدوث آفرینش» ضمن اشاره به زمین و آسمان و سایر موجودات می‌گوید:

گر مایه جوی‌ست ور پشیزی	از چار گهر در اوست چیزی
اما نتوان نهفت آن جست	کین دانه در آب و خاک چون رست
گر مایه زمین بدو رساند	بخشیدن صورتش چه داند
و آنجا که زمین بزیر پی بود	در دانه جمال خوشه کی بود
گیرم که ز دانه خوشه خیزد	در قالب صورتش که ریزد
در پرده این خیال گردان	آخر سببی است حال گردان
ز نزدیک تو آن سبب چه چیز است	بنمای که این سخن عزیز است

۱. ابیات فوق موافق است با حدیثی که به نام اهلبلجه معروف است و شرح آن مفصلاً در بحارالانوار، ج ۳ «کتاب توحید» ص ۱۵۲ تا ۱۶۰ چاپ جدید آمده است و اجمالاً از این قرار است که «مفضل می‌گوید، طیبی از سرزمین هند نزد من بود که همواره با من درباره توحید نزاع می‌کرد. روزی همچنانکه برای من دارو می‌ساخت و هلیله می‌گوید، گفت جهان مانند درخت است که دانه‌ای بر زمین می‌افتد و دانه‌ای و درختی می‌روید، تو چه دلیل و برهانی بر وجود خالق داری که بر من می‌تازی؟ پس من از حضرت صادق (ع) پرسیدم و امام فرمود، گیرم که درخت از دانه باشد و دانه از درخت، این همه دگرگونی و شاخ و برگ و غیره را چه کس پدید می‌آورد؟

دانشنده هر آن سبب که بیند      داند که مسبب آفریند  
زنهار نظامیا در این سیر      پا بست مشو بدام این دیر  
(همان کتاب، ص ۳۶۲)

و در خسرو و شیرین می‌گوید:

زهر شمع‌ی که جویی روشنایی      به وحدانیتش یابی گواهی  
که از خاکی چو گل رنگی برآرد      که از آبی چو ما نقشی نگارد  
خرد بخشید تا او را شناسیم      بصارت داد تا هم زو هراسیم  
(ص ۹۵)

اما از نظر نظامی نیروی عقل تا آن جاست که بر وجود صانع با دلیل و برهان  
گواهی دهد و بیش ازین او را توانایی نیست:

ترازوی همه ایزد شناسی      چه باشد جز دلیلی یا قیاسی  
قیاس عقل تا آنجاست بر کار      که صانع را دلیل آید پدیدار  
(همانجا)

پس باید گرد چون و چرا نگشت:

مده اندیشه را زین بیشتر راه      که یا کوه آیدت در پیش یا چاه  
چو دانستی که معبودی ترا هست      بدار از جستجوی چون و چه دست  
چنان کرد آفرینش را ز آغاز      که پی بردن نداند کس بدان راز  
چنانش در نورد آرد سرانجام      که نتواند زدن فکرت در آن گام  
نشاید باز جست از خود خدایی      خدایی برتر است از کدخدایی  
(ص ۹۵-۹۶)

آنگاه در ردّ و انکار بعضی از متکلمان و فلاسفه که عالم را زاییده عقول و افلاک  
می‌دانند می‌گوید:

مگو زارکان پدید آیند مردم      چنان که کارکان پدید آیند از انجم  
که قدرت را حواله کرده باشی      حواله را به آلت کرده باشی  
اگر تکوین به آلت شد حواله      چه آلت بود در تکوین آلت  
اگر چه آب و خاک و باد و آتش      کنند آمد شدی با یکدگر خوش

همی تا زو خط فرمان نیاید به شخص هیچ پیکر جان نیاید

(ص ۹۸-۹۷)

و: مشو فتنه بر این بتها که هستند که این بتها نه خود را می‌پرستند همه هستند سرگردان چو پرگار پدید آرنده خود را طلبکار طبایع را یکایک میل درکش بدین خوبی خرد را نیل درکش مبین در نقش گردون کان خیال است گشودن بند این مشکل محال است

(ص ۹۷-۹۶)

### نظامی و رؤیت و معراج

همچنانکه در بخش فردوسی و سنایی ذکر شد، مسأله رؤیت از جمله مسائل مهم کلامی و همچنین مورد اختلاف فرق مسلمان است و اجمالاً یادآور می‌شود که اشاعره به جواز امکان رؤیت حق تعالی، فارغ از جهات و مکان، در همین دنیا، و وقوع آن حتماً در آخرت معتقدند و معتزله به جواز رؤیت فقط در آخرت و شیعه به استحالة رؤیت مطلقاً در دنیا و آخرت معتقدند.

اما نظامی در ابتدای امر براساس معتقدات اشاعره به تصریح و با تأکید قایل به امکان رؤیت حق تعالی با چشم سر است و در اولین مثنوی خود یعنی مخزن‌الاسرار که در سال ۵۷۰ سروده شده است در ضمن توصیف معراج چنین می‌گوید:

آیت نوری که زوالش نبود دید به چشمی که خیالش نبود دیدن او بی‌عرض و جوهر است کز عرض و جوهر آن سوتر است مطلق از آنجا که پسندیدنی‌ست دید خدا را و خدا دیدنی‌ست دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که بدیده نگفت دید پیمبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر این چشم سر

(ص ۹)

و در این دو بیت اخیر آیا تعریض نظامی متوجه معتزله و معتقدان به عدم

امکان رؤیت حق تعالی با چشم سراسیمه یا به فردوسی نظر دارد که گفت:

به بینندگان آفریننده را      نبینی مرنجان دو بیننده را

(شاهنامه، ج ۱، ص ۳)

و سنایی که گفت:

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید      او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم

(دیوان، ص ۳۸۸)

نظامی در خسرو و شیرین (که در حدود سال ۵۷۶ سروده شده) در مورد رؤیت نظری دیگر دارد و با توجه به آیه «ما کذب الفؤاد ما رای»<sup>۱</sup> (تکذیب نکرد دل آنچه را می‌دید). به اثبات رؤیت با چشم سر اصرار نمی‌ورزد بلکه از چشم دل سخن می‌گوید:

محمد در مکان بی‌مکانی	پدید آمد نشان بی‌نشانی
کلام سمردی بی‌نقل بشنید	خداوند جهان را بی‌جهت دید
به هر عضوی تنش رقصی درآورد	زهر مویی دلش چشمی برآورد
وز آن دیدن که حیرت حاصلش بود	دلش در چشم و چشمش در دلش بود

(خسرو و شیرین، ص ۳۳۹)

اما در لیلی و مجنون (که در سال ۵۸۴ سروده شده است) نظامی در وصف معراج نه تنها به رؤیت مطلقاً اشاره نمی‌کند بلکه به معراج نیز به صورتی روحانی و بدون ملائست عالم اجسام می‌نگرد و می‌گوید:

بازار جهت به هم شکستی	از زحمت فوق و تحت رستی
خرگاه برون زدی ز کونین	در خیمه خاص قاب قوسین
از غایت وهم وفور ادراک	هم دیدن و هم شنودنت پاک

(ص ۳۵۷)

و نظیر این اعتقاد را در هفت پیکر (که در سال ۵۹۳ سروده شده است) چنین بیان می‌کند:

چون حجاب هزار تور درید گامی از بود خود فراتر شد  
دید معبود خویش را بدرست دیده بر یک جهت نکرد مقام  
زیر و بالا و پیش و پس چپ و راست شش جهت چون زبانه تیز کند  
بی‌جهت با جهت ندارد کار تا نظر بر جهت نقاب نیست  
جهت از دیده چون نهان باشد از نبی جز نفس نبود آنجا  
همگی را جهت کجا سنجد

دیده در نور بی‌حجاب رسید تا خدا دیدنش میسر شد  
دیده از هرچه دیده بود بشست کز چپ و راست می‌شنید سلام  
یک جهت گشت و شش جهت برخواست هم جهان هم جهت گریز کند  
زین جهت بی‌جهت شد آن پرگار دل ز تشویش و اضطراب نرسد  
دیدن بی‌جهت چنان باشد همه حق بود و کس نبود آنجا  
در احاطت جهت کجا گنجد

(ص ۵۰۳)

و بالاخره در شرفنامه (که در سال ۷۰۵ سروده شده) می‌گوید:

کلامی که بی‌آلت آمد شنید چنان دید کز حضرت ذوالجلال  
همه دیده گشته چو نرگس تنش در آن نرگسین حرف کان باغ داشت

لقایی که آن دیدنی بود دید نه زان سو جهت بد نه زاینسو خیال  
نگشته یکی خار پیرامنش مگو زاغ کو مهر مازاغ<sup>۱</sup> داشت

(ص ۷۰۵)

### نظامی و سعادت و شقاوت

درباره سعادت و شقاوت که آن نیز از مسائل و موضوعات مهم کلامی است در کتاب الابانه از قول پیامبر اکرم (ص) آمده است که «ما منکم من نفس منقوسة الا قد کتب مکانها من الجنة والنار و قد کتبت شقیة او سعیده»<sup>۲</sup> و در اصول دین بزدوی آمده است که «حدیث النبی صلی الله علیه و سلم انه قال السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه ای من قضی الله تعالی بسعادته و هو فی بطن الام فهو السعید علی الحقیقة و من قضی الله تعالی بشقاوته و

۱. سورة نجم، آیه ۱۷ (نگرید به جانبی چشم و تجاوز از حد ننمود).

۲. الابانه، ج ۲، ص ۲۳۱.

هو فی بطن امه فهو شقی علی الحقیقة»<sup>۱</sup> اشاعره دربارهٔ سعادت و شقاوت به همین احادیث استناد می‌کنند و اعتبار سعادت و شقاوت را در پایان کار می‌دانند نه در زمان حال که بر آن اعتباری نیست و سعادت و شقاوت اخروی را نیز در علم مکنون حق تعالی می‌دانند.<sup>۲</sup> نظامی نیز با همین اعتقاد دربارهٔ سعادت و شقاوت می‌گوید:

سرشت مرا کافریدی ز خاک      سرشته تو کردی به ناپاک و پاک  
اگر نیکم و گر بدم در سرشت      قضای تو این نقش بر من نیست  
(شرفنامه، ص ۷۰۰)

و:      چو بازار من بی من آراستی      بدان رسم و آیین که می‌خواستی  
ز رونق مبر نقش آرایشم      نصیبی ده از گنج بخشایشم  
(ص ۷۰۱)

و خطاب به پیامبر اکرم (ص) در معراج می‌گوید:

ز آن لوح که خواندی از بدایت      در خاطر ما فکن یک آیت  
ز آن صرفه که یافتیش بی صرف      در دفتر ما نویس یک حرف  
بنمای به ما که ما چه نامیم      وز بتگر و بت‌شکن کدامیم  
(لیلی و مجنون، ص ۳۵۸)

## نظامی و ارزاق و آجال

بحث کلی دربارهٔ ارزاق و آجال در بخش ناصر خسرو گذشت، نظامی نیز در ابیات زیر به این موضوع اشاره می‌کند:

خداوندیت را انجام و آغاز      نداند اول و آخر کسی باز  
به‌درگاه تو در امید و در بیم      نشاید راه بردن جز به تسلیم

۱. اصول دین بزدوی، ص ۱۷۴-۱۷۳ و نیز رک. به اصول کافی ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۲.

۲. اصول دین بزدوی، ص ۱۷۴.

فلک بر بستی و دوران گشادی<sup>۱</sup> جهان و جان و روزی هر سه دادی  
اگر روزی دهی و جانستانی تو دانی هر چه خواهی کن همایی  
(خسرو و شیرین، ص ۲۵۳)

## شیخ عطار

عطار (۶۲۷ هـ ق) نیز مانند همه عرفا و عموم اصحاب حدیث از عقل فقط راهنمایی و یقین به وجود حق تعالی را ساخته می‌داند و می‌گوید:

خاک ما گل کرد در چل بامداد<sup>۲</sup> بعد از آن جان را درو آرام داد  
جان چو در تن رفت و تن روزنده شد عقل دادش تا بدو بیننده شد  
عقل را چون دید بینایی گرفت علم دادش تا شناسایی گرفت  
چون شناسا شد به عقل اقرار داد غرق حیرت گشت و تن در کار داد

(منطق الطیر، ص ۷)

آنگاه شرع را چون مهاری می‌داند که سرکشیهای عقل را در بند می‌کشد:  
عقل سرکش را به شرع افکنده کرد تن به جان و جان به ایمان زنده کرد

(ص ۱)

عطار عقل، حتی عقل انبیا را از شناخت ذات و صفات حق تعالی ناتوان می‌داند و حق را به حق می‌شناسد و می‌گوید:

سبحان قادری که صفاتش ز کبریا بر خاک عجز می‌فکنند عقل انبیا  
گر صد هزار قرن همه خلق کاینات فکرت کنند در صفت و عزت خدا  
آخر به عجز معترف آیند کای اله دانسته شد که هیچ ندانسته‌ایم ما  
وانجا که آفتاب بتابد ز اوج عز سرگستگی ست مصلحت ذره در هوا

۱. سورة انبیاء، آیه ۳۰، «انَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ کَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا»، (آسمان و زمین بودند بسته پس گشادیم آنها را).

۲. اشاره است به حدیث شریف «خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحا». رک. منطق الطیر ص



وانجا که کوس رعد بگذرد ز طاق چرخ  
عقلی که می برد قدح دردیش ز دست  
حق را به حق شناس که در قلمز عقل  
زنبور در سبوی نوا چون کند ادا  
چون آورد به معرفت کردگار پا  
می در کشد نهنگ تحریر من و ترا  
(دیوان، ص ۷۰۱)

و در منطق الطیر در همین معنی می گوید:

تو بدو بشناس او را نه به خود<sup>۱</sup>  
واصفان را وصف او در خورد نیست  
عجز از آن همشیره شد با معرفت<sup>۲</sup>  
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست  
برتر از علمست و بیرون از عیانست  
زو نشان جز بی نشانی کس نیافت  
هیچ کس را در خودی و بی خودی  
ذره ذره در دو گیتی وهم تست  
نیست او آن کسی آنجا که اوست  
صد هزاران طور از جان برترست  
عقل در سودای او حیران بماند  
عقل را برگنج وصلش دست نیست  
چیست جان در کار او سرگشته  
می مکن چندین قیاس ای حق شناس  
در جلالتش عقل و جان فرتوت شد  
چون نبود از انبیا و از رسل  
جمله عاجز روی در خاک آمدند  
راه ازو خیزد بدو نه از خرد  
لایق هر مرد و هر نامرد نیست  
گونه در شرح آید و نه در صفت  
زو خبر دادن محالی بیش نیست<sup>۳</sup>  
زانک در قدوسی خود بی نشانست  
چاره ای جز جان فشانی کس نیافت  
زو نصیبی نیست الا الذی<sup>۴</sup>  
هرچ دانی نه خدا آن فهم تست<sup>۵</sup>  
کی رسد جان کسی آنجا که اوست  
هرچ خواهم گفت او زان برترست  
جان ز عجز انگشت در دندان بماند  
جان پاک آن جایگه کاو هست نیست  
دل جگرخواری به خون آغشته  
زانک ناید کار بی چون در قیاس  
عقل حیران گشت و جان مبهوت شد  
هیچ کس یک جزویی از کل کل  
در خطاب ما عرفناک آمدند

۱. اشاره است به روایت «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة واولی الامر بالمعروف والعدل والاحسان». اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱، منطق الطیر، ص ۲۷۵.

۲. اشاره به گفته منسوب به ابی بکر: العجز عن درک الادراک ادراک.

۳. اشاره است به آیه شریفه «مایتبع اکثرهم الاطمان الظن لایغنی من الحق شیئا ان الله علیم بما یفعلون» (بیشترشان فقط تابع گمان اند، و گمان نمی تواند جای حق را بگیرد. هر آینه خدا به کاری که می کنند آگاه است)، یونس، آیه ۳۶، همان ص ۲۷.

۴. «الالذی» کنایه است از پیغمبر و یا ولی و مرد کامل، همان، ص ۲۷۵.

۵. مأخوذ از حدیث «کل ما میز تموه باوهامکم فی ادق معانیه مخلوق مثلکم مردود الیکم».

من که باشم تا زخم لاف شناخت او شناسا شد که جز با او نساخت

(ص ۱۱-۱۰)

از نظر عطار فلسفه و جدل مانند عقل راه به دولت روحانیان نمی برد، بلکه کفر از آن مطبوعتر و مطلوبتر است، زیرا چون پرده از روی کفر برافتد از آن توان گریخت، اما علم جدل مردم آگاه را نیز گمراه گرداند:

کی شناسی دولت روحانیان	در میان حکمت یونانیان
تا از آن حکمت نگردی فرد تو	کی شوی در حکمت ذین مرد تو
کاف کفر اینجا بحق المعرفة	دوست تر دارم ز فای فلسفه
زانک اگر پرده شود در کفر باز	تو توانی کرد از کفر احتراز
لیک از علم جدل چون ره زند	بیشتر بر مردم آگه زند

(ص ۲۵۱-۲۵۰)

و باز در نکوهش طریقه فلاسفه و متکلمان در مصیبت نامه چنین می گوید:

فلسفی در کیف و در کم مانده	سفسطی در نفی عالم مانده
جمله بر تقلید سرافراشته	پیشوایان را چو خود پنداشته
این کلام آموخته بهر جدل	و آن به منطق در شده بهر حیل
هر خسی غرقه شده تحصیل را	لیک نه تحصیل را، تفضیل را
صد هزاران شهوت بی پا و سر	حلقه کرده گرد جان از بام و در

(ص ۶۲-۶۱)

اگرچه چنین به نظر می رسد که تصوف را با مباحث فلسفی و کلامی سروکاری نیست، ولی همان گونه که دکتر غنی متذکر شده است جاذبه فلسفه و کلام در قرن ششم، در تصوف نیز مؤثر بوده است و اگر در قرن گذشته صوفی با اصطلاحات و مسائل فلسفی و کلامی کاری نداشت در این قرن مسائلی از قبیل مسأله حقیقت خدا و عالم معرفت و علت آفرینش و وحدت وجود به شکل علمی و منظم آن و مسأله عالم صغیر و عالم کبیر و اعمال و افعال و امثال این مسائل در تصوف مطرح می گردد، ولی در هر حال باید توجه داشت که اختلاف روش بحث و سبک تحقیق بین صوفیه و فلاسفه به حال خود باقی است و صوفی به روش استحسان با اتکا به

اصول موضوعه و توسل به آیات و احادیث و شعر و ذوقیات و وجد و مکاشفه به بیان و اثبات معتقدات خویش می‌پردازد.<sup>۱</sup> به اعتقاد شیخ عطار «آنچه اول شد پدید از جیب غیب» نور محمدی است،<sup>۲</sup> که عرش و کرسی و لوح و قلم جلوه‌ای از آن است:

بعد از آن آن نور عالی زد علم گشت عرش و کرسی و لوح و قلم<sup>۳</sup>

(منطق‌الطیر، ص ۲۷۸)

و ملایک و عالم و آدم جلوه‌ای دیگر از آن:

یک علم از نور پاکش عالم است      یک علم ذریت است و آدم است  
عرش و کرسی عکس ذاتش خاستند      بس ملایک از صفاتش خاستند

(ص ۱۶)

و این اعتقاد تا حدی یادآور نظر فلاسفه الهی و متکلمانی نظیر ناصر خسرو است که عقل اول و نفس اول را نخستین آفریده‌ها و سبب پیدایی جهان می‌دانند، هرچند در شعر عطار مسأله عقول طولی یا عقول عشره مطرح نمی‌شود. درباره استوای بر عرش<sup>۴</sup> عطار هرچند در دو بیت زیر موافق با اشاعره استوا را به معنای لغوی و واقعی آن اراده می‌کند و می‌گوید:

چون برکشید آینه کلّ کاینات      عرش آفرید ثمّ علی‌العرش استوی  
بر عرش ذره ذره خداوند مستوی‌ست      چه ذره‌ای در اسفل و چه عرش بر علا

(دیوان، ص ۷۰۲)

اما در ابیات بعد تعبیر صوفیانه عطار از استوا به اعتقاد معتزله، که نزد آنان عرش به استیلا تعبیر می‌شود نزدیکتر است:

در جنب حق نه ذره بود ظاهر و نه عرش

و اینجا که اوست جای نیابی ز هیچ جا

۱. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۴۹۳-۴۹۲.

۲. و اشاره است به حدیث شریف «اول ما خلق الله نوری».

۳. اشاره است به حدیث شریف «خلقت من نورالله عزوجل و خلق اهل بیتی من نوری».

۴. درباره «عرش و کرسی و استوا» رک. به بخش ناصر خسرو و سنایی در همین کتاب.

چون هیچ جای نیست که او نیست جمله اوست  
چون جمله اوست کیستی آخر تو بینوا

(ص ۷۰۲)

گاه نیز از عرش و کرسی به دل انسان تعبیر می‌کند:

به چشم خرد منگر خویشتن را      مدان هر دو جهان جز جان و تن را  
تویی جمله ز آتش چند ترسی      دل تو عرش و صدرت هست کرسی<sup>۱</sup>

(الهی‌نامه، ص ۱۴۸)

و بالاخره با توجه به وحدت وجود و موجود چنین می‌گوید:

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست      اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست  
در نگر کین عالم و آن عالم اوست      نیست غیر او و گر هست آن هم اوست  
جمله یک ذات است اما متصف      جمله یک حرف و عبارت مختلف

(منطق‌الطیر، ص ۸)

دیگر از مسائلی که عطار به آن توجه داشته است مسأله شفاعت است. در تفسیر کشف‌الاسرار آمده است که: «در امت من کسی باشد که فردای قیامت به عدد ربیعه و مضر به شفاعت وی در بهشت روند، چون عظمت چاکران این است و شرف ایشان به درگاه عزت چنین است حشمت و حرمت سید اولین و آخرین در مقام شفاعت خود چون است؟ ... در خبر است که روز قیامت بنده‌ای را به دوزخ می‌برند مصطفی (ص) او را ببند و گوید یا رب امتی امتی. خطاب آید که ای محمد ندانی که وی چه کرده است؟ ...»<sup>۲</sup> و عطار در این معنی می‌گوید:

روز حشر از بهر مشتی بی‌عمل      امتی او گوید و بس زین قبل  
حق برای جان آن شمع هدی      می‌فرستد امت او را فدی

(ص ۱۷)

۱. اشاره به حدیث: قلب المؤمن عرش الرحمن.

۲. ج ۱، ص ۱۸۷ و نیز رک. به «شفاعت» در بخش ناصر خسرو در همین کتاب.

و آنگاه در طلب شفاعت از پیامبر اکرم (ص) ابیاتی چنین لطیف و ساده و بی‌پیرایه می‌سراید:

یا رسول‌الله بس در مانده‌ام	باد در کف، خاک بر سر مانده‌ام
بی‌کسان را کس تویی در هر نفس	من ندارم در دو عالم جز تو کس
یک نظر سوی من غم‌خواره کن	چاره کار من بی‌چاره کن
گرچه ضایع کرده‌ام عمر از گناه	توبه کردم عذر من از حق بخواه
گرز لاتامن بود ترسی منرا	هست از لاتیأسو درسی مرا <sup>۱</sup>
روز و شب بنشسته در صد ماتم	تا شفاعت خواه باشی یک دم
از درت گر یک شفاعت در رسد	معصیت را مهر طاعت در رسد
ای شفاعت خواه مشتی تیره روز	لطف کن شمع شفاعت بر فروز

(ص ۲۱)

و باز در مصیبت‌نامه در باب شفاعت چنین می‌گوید:

بود طوفان شفاعت پیش تو	آمدم با قحط طاعت پیش تو
بر در تو کم بضاعت آمدم	بر امید یک شفاعت آمدم
تا ز دریای شفاعت یکدمی	بر لب خشکم چکانی شبنمی
زان شفاعت چون شود نومید کس	مشفع اندر آخرت هستی تو بس

(ص ۲۹)

دیگر مسئله عدل و فضل است که عطار موافق با اعتقاد اشاعره از آن سخن می‌گوید<sup>۲</sup> و به زاری از خداوند می‌خواهد که فضل خود را یار و قرین حال بنده گرداند و خطی از فضل گرد گناهان او درکشد و با او به عدل معاملت نکند، زیرا عبادت‌های صدساله نیز در برابر عدل خداوندی به چیزی نیرزد:

اگر فضیلت قرین حال گردد	خرابم جمله جاه و مال گردد
چه باشد بنده مقرون انابت	کند طاعت کند دعوت اجابت
اگر با بنده عدل و داد ورزد	عبادت‌های صدساله چه ارزد

۱. اشاره است به آیات «أقامنوا مکرالله فلا یأمن مکرالله الا القوم الخاسرون» (ایا پنداشتند که از مکر خدا در امانند؟ از مکر خدا جز زیانکاران ایمن نشینند). سورة اعراف، آیه ۹۸ و «لا یأمن من روح الله الا القوم الکافرون» (زیرا تنها کافران از رحمت خدا مأیوس می‌شوند). سورة یوسف، آیه ۸۸.

۲. درباره عدل و فضل رک. به بخش «سنایی» همین کتاب.

خداوند! تویی حامی و حاضر      به حال بندگان خویش ناظر  
خطی از فضل گرد این خطاکش      قلم در نامه کردار ما کش

(الهی نامه، ص ۳۹۴)

ذره‌ای از فضل خداوندی صد جهان جرم عاصی را می‌پوشاند و باز بیش از آن است:

اگر چه جرم عاصی صد جهان است      ولی یک ذره فضلت بیش از آن است  
چو ما را نیست جز تقصیر طاعت      چه وزن آریم مستی کم بضاعت

(ص ۳۸۷)

هر آنگاه که بنده به تیغ عدل مجروح گردد به فضل، مرهم یابد و تهی دست تشنه  
جگر از دریای فضل سیراب باز آید:

گر کنی در پای قهرت مضطرب      صد نثار لطف ریزی بر سرم  
ور به تیغ عدل مجروح کنی      فضل خود را مرهم روح کنی

(مصیبت نامه، ص ۱۷)

گشتم از دریای فضلت با خبر      آمدم دست تهی تشنه جگر

(ص ۱۸)

همچنین در الهی نامه داستان مرد گنهکاری را نقل می‌کند که هر چند بی‌توبه به  
صحرای محشر شده و مشمول آیات «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ  
الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ إِثْمًا. يِضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ  
الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يَبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ  
حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»، (فرقان آیات ۷۰-۶۸) نیست اما به فضل الهی در  
زمره توبه‌کاران در آمده و نه تنها هر گناه او حسنه محسوب گشته، بلکه ایزد تعالی  
به مصداق آیه شریفه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا» (انعام ۱۶۰) هر حسنه را  
نیز ده چندان برای او بر شمرده و آن گناه آلوده به فضل خداوند از گناهان خود  
سود نیز برده است:

چنین نقلی درست است از پیمبر      که حق گوید به شخصی روز محشر

که ای بنده بیا و نامه برخوان  
چو بنده نامه بر خواند سراسر  
چو در نامه نبیند جز سیاهی  
به دوزخ می‌روم زین عمر تاوان  
چو پشت نامه بر خواند به یکبار  
به توبه در پشیمان گشته باشد  
به جای هر بدی داننده راز  
بدی را چون پشیمان گشته باشد  
چو بنده آن ببیند شاد گردد  
به حق گوید که ای قیوم مطلق  
که من دارم گنه زین بیش بسیار  
بگوگان بر من مسکین نوشتند  
که تا چندان که بد کردم ز آغاز  
اگر چه من گناه آلود مردم

(ص ۱۵۱)

از جمله مباحث کلامی مسأله سعادت و شقاوت است که پیش از این به آن اشاره شده است.<sup>۱</sup> عطار نیز در الهی‌نامه در حکایت موسی (ع) و مرد عابد، داستان عابدی را باز می‌گوید که عمری در عبادت به سر برده و دمی از آن غافل نبوده است اما:

به موسی وحی آمد از خداوند  
چه مقصودست از طاعت مداومت  
چو موسی آمد و او را خبر داد  
چنان جدی در آن کارش بیفزود  
بدو گفتا چو تو از اشقیایی  
به موسی گفت آن سرگشته راه  
چنان پنداشتم من روزگاری  
چو دانستم که آخر در شمارم  
چو نامم ز اشقیای او برآمد  
که عابد را بگو ای مرد خرسند  
که در دیوان بدبختانست نامت  
عبادت مرد عابد بیشتر کرد  
که صد کارش به یکبارش بیفزود  
چنین مشغول در طاعت چرایی  
که ای طوطی طور و مرد درگاه  
که هیچم من نیم در هیچ کاری  
به یک طاعت زیادت شد هزارم  
همه کاری مرا نیکوتر آمد

۱. رک. به بخش نظامی و فردوسی در همین کتاب.

اگر چه آب در آتش بود آن      ازو هر چیز آید خوش بود آن  
هر آن چیزی کزان درگاه آید      چه بد چه نیک زاد راه آید

(ص ۱۶۵-۱۶۴)

آنگاه از سوی خداوند باز به موسی (ع) خطاب می‌رسد که

چو او در بندگی خویش بفزود      خداوندی خدا زو بیشتر بود  
کنون از نیکبختانش شمردم      ز لوح اشقیای نامش ستردم

(ص ۱۶۵)

و در حکایت پیر بخاری و مخنث، از زبان مخنث به پیر بخاری که به زهد خویش  
غره گشته و دامن ازو فراهم کشیده است می‌گوید:

مشو امروز نقدت را خریدار      که فردا نقدها گردد پدیدار  
چو مقبولی و مردودی عیان نیست      تو را از خویش سود از من زیان نیست

(ص ۱۶۶)

و در حکایت لیث بوسنجه که از نستمکاری قفا خورده است می‌گوید:

نمی‌دانی که مردودی تو یا نی      ز حکم رفته مسعودی تو یا نی  
ولی دانی که تا جان برقرار است      تو را بر امر رفتن عین کارست

(ص ۱۶۴)

در مصیبت‌نامه مقاله هشتم با این موضوع آغاز می‌شود که سالک نزد لوح می‌رود  
و کشف اسرار و چاره کار خود را از او می‌جوید اما لوح نیز خود را چون طفلی بی‌قرار  
می‌داند که «از بیم استاد هر خطی را که از قلم بیرون افتد فرو می‌خواند»، و در کار  
خود حیران و سرگردان است:

من چو اطفالم نشسته بی‌قرار      بی‌خبر لوحی نهاده بر کنار  
از قلم هر خط که بیرون افتاد      من فروخوانم ز بیم اوستاد  
هر زمانی با دل پر رشک من      می‌بشویم نقش لوح از اشک من  
گر کسی از لوح دیدی زندگی      مرده را لوحی‌ست در افکندگی  
حکم سابق صد جهان درهم سرشت      هر دم زان لوح نقشی برونوشت



هر زمانی لوح می‌گیرم ز سر	لاجرم آن لوح می‌خوانم ز بر
در خطم از بسکه خط در من کشند	هر دم سوی دگر دامن کشند
می‌نهند انگشت بر حرفم مدام	می‌فرو گیرند در حرفم تمام
تا چه نقش آید مرا از من پدید	مانده‌ام حیران نه جان نه تن پدید

(ص ۱۱۸-۱۱۷)

آنگاه سالک نزد پیر می‌آید و ماجرا را باز می‌گوید و پاسخ پیر آن است که	
هر کجا در علم اسراری نهانست	لوح را در عکس او نقشی چنانست
نقش محنت هست و نقش دولت است	هرچه هست آن جایگاه بی‌علت است
کار بی‌علت از آنجا می‌رود	محنت و دولت از آنجا می‌رود

(ص ۱۱۸)

و در الهی‌نامه در حکایت موسی (ع) در کوه طور با ابلیس سجده نکردن ابلیس را از آن می‌داند که «بی‌علتی مردود قدرت» شده است:

شبی موسی مگر می‌رفت بر طور	به پیش او رسید ابلیس از دور
چنین گفت آن لعین را کای همه دم	چرا سجده نکردی پیش آدم
لعینش گفت کای مقبول حضرت	شدم بی‌علتی مردود قدرت
اگر بودی بر آن سجده مرا راه	کلیمی بودمی همچون تو آنگاه

(ص ۱۳۸)

و باز در حکایت دیدار و گفتگوی شبلی با ابلیس در عرفات، شبلی از ابلیس که نه اسلام آورده و نه فرمان حق برده است می‌پرسد که چرا بیهوده در جمع حاجیان درآمده، و پاسخ ابلیس آن است که

چو حق را صد هزاران سال جاوید	پرستیدم میان خوف و امید
ملایک را به حضرت ره نمودم	به هر سرگشته او را در گشودم
دلی پر داشتم از عزت او	مقر بودم به وحدانیت او
اگر بی‌علتی با این همه کار	براند از درگاه خویشم به یکبار
که کس زهره نداشت از خلق درگاه	که گوید از چه رد کردیش ناگاه

اگر بی‌علتی بپذیردم باز      عجب نبود که توان داد آواز  
چو بی‌علت شدستم رانده او      شوم بی‌علتی هم خوانده او

(ص ۲۷۷-۲۷۶)

و این اصل در نزد متکلمان اعم از شیعی و سنی مسلم و مقبول است که فعل حق تعالی مسبوق و معلل به علتی نیست و ذات او خود علة‌العلل است و همچنانکه در گوهرمراد در بیان صادر اول یعنی جوهر عقلی یا عقل آمده است: «از واحد حقیقی، که هیچ‌گونه کثرت در او نباشد، نه حقیقی و نه اعتباری، صادر نتواند شد بالذات در مرتبه واحد مگر که واحدی، چه لابد است مر علت را نظر به معلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات ممکن‌الصدور، و آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات والا تحقّق کثرت حاصل آید ...»<sup>۱</sup> و باز لاهیجی با استناد به قول محقق طوسی و دیگر حکما می‌گوید: «هرگاه فاعل واحد بوده باشد من جمیع الجهات و الحیثیات، از وی صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی به واسطه صادر شوند، و دلیلش آن است که علت را لابد است از خصوصیتی معین که به آن خصوصیت معلول معین ازو صادر شود، و شیئی را خصوصیتی معین از جهتی معین با شیئی معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهت با شیئی دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از او صادر گردد به خصوصیت دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکیب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرض است ...»<sup>۲</sup>

به مسأله ارزاق و اجال<sup>۳</sup> نیز در الهی‌نامه اشاره شده است. یکی داستان آن درویشی است که از امام جعفر صادق (ع) پرسید: «که از چیست این همه کارت شب و روز»، و پاسخ امام آن است:

۱. فصل چهارم از باب سوم از مقاله دوم در بیان صادر اول و اشاره به ترتیب موجودات و نیز رک. به مبحث علل، فصل دوم از باب اول از مقاله دوم.

۲. رک. به فصل پنجم از باب اول از مقاله دوم در گوهر مراد، و مقالات الاسلامیین ج ۱، ص ۷۷-۷۰ «در موضوع قدرت حق تعالی و گفتار در باب علت».

۳. درباره ارزاق و اجال رک. به بخش ناصر خسرو و سنایی در همین کتاب.

کسی روزی من چون من نمی‌خورد      که چون کارم یکی دیگر نمی‌کرد  
فگندم کاهلی کردن ز گردن      چو کار من مرا بایست کردن  
مرا نه حرص باقی ماند نه از      چو رزق من مرا افتاد ز آغاز  
برای مرگ خود برداشتم گام      چو مرگ من مرا افتاد ناکام

(ص ۹۸-۹۷)

و دیگر حکایت معروف عزرائیل و سلیمان (ع) و مردی است که از مرگ حذر کرد، اما تدبیر سلیمانی نیز او را سودی نداشت و مرگ او را به تأخیر نیفکند و در پایان داستان عطار چنین می‌گوید:

مدامت این حکایت حسب حالست      که از حکم ازل گشتن محالست  
چه برخیزد ز تدبیری که کردند      که ناکامست تقدیری که کردند  
تو اندر نقطه تقدیر اول      نگه می‌کن مشو در کار احوال

(ص ۱۰۱)

همچنین در حکایت غزالی و ملحد از زبان بوشهدی، به غزالی که از بیم کشته شدن به دست ملحدان در خانه نشسته و در به روی خویش بسته است می‌گوید:

چو حق می‌کرد در اول پدیدت      نپرسید از تو چون می‌افریدت  
به مرگت هم نپرسد از تو هیچی      تو خوش می‌باش حالی چند پیچی

(ص ۱۶۷)

در مسأله جبر و تفویض و خلق اعمال و ثواب و عقاب<sup>۱</sup> نیز در حکایت زلیخا عطار اراده انسان را به گویی مانند می‌کند که در خم چوگان به هر سوی رانده می‌شود و او را از خود اختیاری نیست:

زهی چوگان که گویی را چنان کرد      که از مشرق سوی مغرب روان کرد

اما با این همه گناه کجروی گوی در گردن گوی است اگرچه آن گناه کرده او نیست:

۱. رک. به بخش «ناصر خسرو» و «سنایی» در همین کتاب.

پس آنکه گفت هان ای گوی چالاک      بهش رو تا نیفتی در گو خاک  
 که گر تو کز روی ای گوی در راه      بمانی تا ابد در آتش و چاه  
 چو سیر گوی بی‌چوگان نباشد      گناه از گوی سرگردان نباشد  
 اگرچه آن گنه نه کردن تست      ولیکن آن گنه در گردن تست

(ص ۱۱۷)

موضوع دیگری که عطار مانند بسیاری از اهل سنت به آن اشاره و استناد کرده است مسأله حدیثی است مرفوع<sup>۱</sup> به صور و الفاظ مختلف<sup>۲</sup> که در صحاح سته نیامده و هرچند در بعضی از کتب اهل سنت از پیامبر اکرم (ص) نقل شده اما شیعه آن را بدان صورت که عامه نقل می‌کنند، از پیامبر اکرم (ص) نمی‌داند و از موضوعات می‌شمارد و یک صورت آن حدیث از این قرار است: «اصحابی کالنجوم فبایّهم اقتدیتم اهتدیتم»<sup>۳</sup> و هرچند این حدیث به خودی خود موضوعیت کلامی ندارد، ولی بسیاری از اهل سنت و جماعت به استناد این حدیث از تفسیق محاربین با حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) خودداری می‌کنند، و شیعه امامیه عموماً اگر نه در تکفیر که در تفسیق محاربین جمل و صفین<sup>۴</sup> متفق القول اند و معتزله نیز در فسق و غدر معاویه و دیگر محاربان صفین و نهروان تردید نمی‌کنند<sup>۵</sup> و بسیاری از سنی‌مذهبان و اشاعره نیز بر این اعتقادند.<sup>۶</sup> گروهی از اشاعره نیز مانند عبدالقاهر بغدادی جز عایشه و طلحه و زبیر که این هر سه را مخطی می‌داند، سایر محاربین با حضرت امیر (ع) را در جمل و صفین «باغی» و «فاسق» می‌شمارند.<sup>۷</sup>

۱. مرفوع حدیثی است که یکی از صحابه از پیامبر اکرم (ص) نقل کند.

۲. جامع‌الصغیر، ج ۲، ص ۲۶، و کنز العمال، ج ۱، ص ۱۸۱.

۳. احادیث مثنوی، ص ۱۹.

۴. رک. به بخش «ناصر خسرو» در همین کتاب.

۵. جاحظ رسالة ذم الکتاب از مجموع رسالات، ص ۱۲۰.

۶. مانند حافظ ابی‌نعم در حلیه الاولیاء، ج ۱، ص ۶۲ و ۱۳۹ و ابن حزم اندلسی در الفضل، ج ۲، ص

۱۵۷ و ۱۶۳ و امام‌الحرین جوینی در لمع الادله، ص ۱۱۵ و بیهقی در الاعتقاد والهدایه ص ۲۴۸ و

برزوی در اصول‌الدین ص ۱۹۷.

۷. الفرق بین الفرق، ص ۲۳۹.

عطار نیز موافق با گروهی از اهل سنت و با توجه به روایت فوق اصحاب پیامبر اکرم (ص) از جمله چار یار را می‌ستاید و چنین می‌گوید:

ای آفتاب مطلق و اصحاب تو نجوم      قدفاز بالهدایه منہم من اقتدا  
زان جمله محرم حرم خاص چار یار      هر چار کعبه حرم و قبله وفا

(دیوان، ص ۷۰۴)

در شعر عطار ابیاتی حاکی از اعتقاد او به افضلیت حضرت علی (ع) و عصمت امام<sup>۱</sup> نیز یافت می‌شود و به گفته استاد فروزانفر در شرح احوال عطار: «هرچند بزرگان اهل سنت هرگز منکر فضایل حضرت امیر نبوده و نیستند، اما ارادت و اخلاص شیخ عطار تا آنجا است که در اسرارنامه می‌گوید:

علی القطع افضل ایام او بود      علی الحق حجة الاسلام او بود

(ص ۲۷)

و چون اعتقاد به افضلیت علی (ع) اختصاص دارد به شیعه و معتزله بغداد و سایر اهل سنت و معتزله بصره معتقد بوده‌اند به افضلیت ابوبکر، و شیخ عطار بی‌گمان معتزلی نبوده است، زیرا در بیت زیر به اشارت آنها را مذمت کرده است:

نیستی عادل تو با عدلت چه کار      عدلیی به از چو تو عادل هزار

(مصنیت‌نامه، ص ۱۱۲)

و معتزله را عدلیه و اصحاب عدل و توحید خوانده‌اند و نیز به سبب رباعی زیر که در مدح حضرت امام حسین (ع) سروده است:

ای گوهر کان فضل و دریای علوم      وز رای تو دُر درج گردون منظوم  
بر هفت فلک ندید و در هشت بهشت      نه چرخ چو تو پیش رو ده معصوم

(مختار نامه، ص ۲۱)

و اینکه قول به عصمت امام نیز از مختصات شیعه امامیه و اسماعیلیه است و اهل سنت علی‌الاطلاق به وجوب عصمت امام معتقد نبوده‌اند، شاید سبب شده

۱. درباره افضلیت و عصمت امام رک. به بخش «ناصرخسرو» در همین کتاب

است که قاضی نورالله شوشتری او را شیعه به شمار آزد. اما شیخ عطار از آنجا که در مسلک تصوف قدم می‌زده است و عموم صوفیان به استثنای نقشبندیه که به ابوبکر نیز خود را پیوسته می‌شمارند، سند خرقه خود را به نقطه دایره ولایت محمدیه متصل می‌سازند و در عقد بیعت ولویه‌ی‌دأید علی (ع) را دستگیر خود می‌دانند، بنابراین عشق و اخلاص عطار بدان ولی مطلق و مرشد کل امری است بسیار طبیعی و به اقتضای رسوخ اوست در مسلک تصوف و تبعیت او در فروع مذهب از امام اهل رای ابوحنیفه نعمان بن ثابت و یا امام مطلبی محمد بن ادریس شافعی، منافاتی با ارادت و اخلاص عاشقانه‌اش به حضرت مولی‌الموالی علی (ع) ندارد.<sup>۱</sup>»

۱. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ص ۵۸ تا ۶۱.

## کتابنامه

- آثار منظوم رودکی ، به کوشش عبدالغنی میرزایف، استالین آباد، نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۵۸ م.
- آغاز و انجام «تذکره»، خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
- الابانة عن اصول الديانة، تألیف ابوالحسن اشعری، تقدیم و تحقیق و تعلیق دکتوره فوقیه حسین محمود، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷ هـ ق.
- اجابة المضطرين، علامه کشفی بروجردی، ج ۲، تهران، حیدری، ۱۳۷۷ هـ ق.
- احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- احیاء علوم الدین (به همراه المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار)، امام محمد غزالی، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، [بی تا].
- ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، تألیف ابی العباس الغستلانی، بیروت دارالکتب، [بی تا].
- ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، جمال الدین مقدادبن عبداللّه السیوری الحلّی، چاپ قم.
- اشعار پراکنده قدیمیترین شعرای فارسی زبان، ژیلبر لازار، تهران، انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ۱۳۴۲.
- اصول الدین، الشیخ القاضی الامام محمدبن محمد عبدالکریم البزدوی (= پزدوی)،

تحقيق هانزيتيرلينس، قاهره، داراحياء الكتب العربية، ١٣٨٣ هـ ق/١٩٦٣ م.  
 اصول كافى، ابوجعفر محمد بن يعقوب كلينى، تهران، مكتبة الصدوق، ١٣٨١ هـ ق.  
 اعتقادات ابن بابويه، ترجمة سيد محمد الحسنى، ج ٣، تهران، كتابخانه شمس،  
 ١٣٧٩ ق.

الاعتقاد و الهداية الى سبيل الرشاد، ابوبكر احمد بن حسن بيهقى خسروجردى،  
 تصحيح كمال يوسف الحوت، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣ هـ ق/١٩٨٣ م.  
 اعلام الورى باعلام الهدى، امين الاسلام طبرسى، تصحيح على اكبر غفارى، بيروت،  
 دارالمعرفة.

الاغاني، ابوالفرج اصفهانى، بيروت، دارالفكر، ١٩٥٤ م.  
 الاقتصاد فى الاعتقاد، امام محمد غزالى، تصحيح محمد على صبيح، مصر، ١٣٨٢  
 هـ ق.

امالى، محمد بن حسن طوسى، قم، دارلثقافة، ١٣١٤ ق.  
 امالى المرتضى، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، ج ٢، بيروت، دارالكتاب العربيه  
 بيروت، ١٣٨٧ هـ ق.

الامتناع و الموائسة، ابوحيان توحيدى، تحقيق احمد امين، [و] احمد الزين، ج ٢،  
 بيروت، لجنة التأليف و الترجمة يا دارالحيات، ١٩٦٥ م.  
 الانوار الالامعة فى شرح الجامعة، تأليف سيد عبدالله شبر، نجف، مطبعة الغرى،  
 [بى تا].

الانوار اللطيفة فى فلسفة المبدأ و المعاد، تأليف طاهر بن ابراهيم حارثى ايمانى،  
 قاهره، [بى تا].

الايضاح، تأليف شهاب الدين ابوفراس سورى، تحقيق عارف تامر، بيروت مطبعة  
 كاتوليكيه، ١٩٦٥ م.

الجام العوام عن علم الكلام، تأليف ابى حامد محمد الغزالى، تصحيح و تعليق  
 محمد المعتصم بالله البغدادى، چاپ اول، دارالكتاب العربى، بيروت ١٤٠٦  
 هـ ق. ١٩٨٥ م.

الهى نامه، فريدالدين عطار نيشابورى، تصحيح هلموت ريتز، تهران، توس، ١٣٥٩.



باب حادی عشر، علامه حلی، تصحیح مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران-مک‌گیل، ۱۳۶۵.

با کاروان حله، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، جاویدان، ۱۳۵۳.

بحارالانوار، علامه محمد باقر مجلسی، تهران، چاپ سنگی  
البدايه من الكفاية في الهداية في اصول الدين، نورالدین صابونی، تصحیح فتح‌الله  
خلیف، مصر، چاپ دارالمعارف ۱۹۶۹ م.

بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تألیف دکتر قاسم غنی، ج ۲، تهران، زوار، ۱۳۴۰.

بیان الادیان، تألیف ابوالعالی محمد الحسینی العلوی، تصحیح عباس اقبال،  
تهران، چاپ مجلس، ۱۳۴۲.

پرتو اسلام، احمد امین مصری، ترجمه عباس خلیلی، تهران، انتشارات دانشگاه  
تهران، ج ۲.

تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ادوارد براون، ترجمه مجتبائی، ج ۲،  
تهران، مروارید.

تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌الله صفا، ج ۶، تهران، فردوسی، ۱۳۶۲، ج ۲.

تاریخ ایران زمین، محمد جواد مشکور، ج ۲، تهران، اشراقی.

تاریخ تصوف در اسلام، قاسم غنی، تهران، زوار، ۱۳۴۰.

تاریخ جمع‌آوری قرآن کریم، جلالی نائینی، ج ۲، تهران، نقره، ۱۳۶۵.

تاریخ جهانگشا، عطاملک علاءالدین جوینی، تصحیح محمد قزوینی، لیدن ۱۹۱۱  
م. ۳ ج.

تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، محمد جواد مشکور، تهران، اشراقی.

تاریخ علوم اسلامی، جلال‌الدین همایی، ج ۱، تهران، نشر هما، ۱۳۵۳.

تاریخ و فرهنگ، مجتبی مینوی، ج ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.

تأویل الدعائم، نعمان بن محمد معروف (قاضی نعمان)، تحقیق محمد حسن اعظمی،  
قاهره، دارالمعارف مصر، [بی‌تا].

تحريم النظر فی كتب اهل الکلام، تألیف موفق‌الدین ابن قدامه مقدسی، تصحیح

- جرج مقدسی، لیدن، اوقاف گیب، [بی تا].
- تبصرة العوام فی مقالات الانام، منسوب به سید مرتضی داعی رازی، تصحیح عباس اقبال، تهران، مطبعة مجلس، ۱۳۱۳.
- تحف العقول عن آل الرسول، تألیف ابومحمد حسن بن علی بن حسین شعبه الحرانی، نجف، مطبعة حیدری، [بی تا].
- التراتیب الاداریه، تألیف عبدالکبیر کتانی ادیسی، بیروت، [بی تا].
- ترجمة تفسیر طبری، محمد جریر طبری به اهتمام حبیب یغمائی ج ۳، انتشارات توس ۱۳۶۷.
- التعریفات، میرسید شریف علی بن محمد الجرجانی، لبنان، چاپ افست، [بی تا].
- تعلیقات حدیقه سنایی، تألیف محمدتقی مدرس رضوی، ج ۱، تهران، علمی، ۱۳۴۴.
- تفسیر ابوالفتح رازی (روح الجنان و روح الجنان)، تهران، مطبعة مجلس.
- تفسیر تیان (التیان)، شیخ الطائفة طوسی، نجف.
- تفسیر کشف الاسرار، تألیف رشیدالدین فضل الله میبدی، به کوشش علی اصغر حکمت، ده مجلد، ج ۲، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- تفسیر مجمع البیان، امین الاسلام طبرسی، ج ۱، صیدا، ۱۳۳۳ هـ ق.
- تمهید الاصول، شیخ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، ترجمة مشکوة الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، [بی تا].
- التنبیه و الاشراف، مسعودی، لیدن، بریل، ۱۸۹۳ م.
- تنزیه الانبیاء عن الخطا، تألیف سید مرتضی علم الهدی، نجف، چاپ الغری [بی تا].
- تنقیح المقال، تألیف حاج شیخ عبدالله ممقانی، چاپ سنگی، نجف ۱۳۵۱ هـ ق.
- توضیح الملل، تألیف شهرستانی، ترجمة مصطفی خالقداد هاشمی، ج ۱، افست، ۱۳۵۸.
- التوحید، ابوجعفر محمد بن علی صدوق، به تصحیح سید هاشم طهرانی، ۱۳۸۷ هـ ق.
- تهافت الفلاسفه، تألیف امام محمد غزالی، ترجمة علی اصغر حلبی، تهران، زوار، ۱۳۶۳.

- جامع الحکمتین ، حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران، انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ۱۳۳۲.
- الجامع الصغير فی احادیث البشير النذیر، تألیف جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، ج ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۱ م.
- چند معراج نامه، به کوشش احمد رنجبر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- حدیقه سنایی، تصحیح و تحشیة محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- حقایق الایمان، تألیف زین الدین علی بن احمد عاملی، (شهید ثانی)، قم، کتابخانه عمومی آیة الله مرعشی، ۱۴۰۹ هـ ق.
- الحقائق الخفیه، محمد حسن الاعظمی، قاهره، ۱۹۷۰ م.
- حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، تألیف حافظ ابی نعیم، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۶۸ م.
- خاندان نوبختی، تألیف عباس اقبال، تهران، طهوری، ۱۳۱۱ هـ ق.
- خصائص الامام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع)، تألیف حافظ ابی عبدالرحمن احمد بن شعیب نسایی، بیروت ۱۹۷۷ م.
- خمسة نظامی، تصحیح معین فر، تهران، زرین، [بی تا].
- داهیه العرب ابو جعفر المنصور، تألیف عبدالجبار جوهری، بیروت، دارالطبعة، ۱۹۶۳ م.
- دلائل النبوة، احمد بن حسین بیهقی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- دیوان انوری، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- دیوان جمال الدین عبدالرزاق، تصحیح وحید دستگردی، چاپ وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۰.
- دیوان خاقانی، تصحیح عبدالرسولی، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۶.
- دیوان رشید و طواط، تصحیح سعید نفیسی، تهران، باران، ۱۳۳۹.

- دیوان سنایی ، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۱.
- دیوان سوزنی سمرقندی ، تصحیح شاه حسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۸.
- دیوان ظهیر فاریابی ، تصحیح تقی بینش، مشهد، کتابفروشی باستان.
- دیوان عطار ، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چ ۵، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
- دیوان عمق بخارایی ، به کوشش سعید نفیسی، تهران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۳۹.
- دیوان عنصری بلخی ، به کوشش دبیر سیاقی، چ ۲، تهران، کتابخانه سنایی، ۱۳۶۳.
- دیوان حکیم فرخی سیستانی ، تهران، وزارت اطلاعات و جهانگردی، ۱۳۵۵.
- دیوان حکیم قطران تبریزی ، تصحیح نخبوانی، تهران، ققنوس، ۱۳۶۲.
- دیوان قوامی رازی ، به تصحیح امیر جلال الدین ارموی (محدث)، چ ۱، تهران، چاپخانه سپهر.
- دیوان مسعود سعد سلمان ، تصحیح رشید یاسمی، تهران، ادب، ۱۳۱۸.
- دیوان منوچهری ، تصحیح دبیر سیاقی، چ ۳، تهران، زوار، ۱۳۴۷.
- دیوان ناصر خسرو ، تصحیح و تحشیۀ تقوی و تقی زاده و مینوی، تهران، چاپ مجلس، ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷.
- ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی ، تألیف حافظ محب الدین احمد بن عبدالله طبری، ناشر مکتبة القدسی، قاهره، ۱۳۵۶ هـ ق.
- رباعیات حکیم عمر خیام ، با مقدمۀ محمدعلی فروغی و دکتر غنی، چ ۲، تهران، فرهادی طوطی.
- رسائل المحقق الکرکی المجموعۃ الاولی، تألیف محقق ثانی علی بن الحسین الکرکی، مجموعۀ اول، تحقیق شیخ محمد حسن، قم کتابخانۀ مرعشی، ۱۴۰۹ هـ ق.
- رسائل ، جاحظ، چ ۱، بیروت، دارالحدائث، ۱۹۸۸ م.
- رساله سه اصل ، صدرالدین شیرازی، تصحیح سید حسین نصر، تهران، دانشگاه تهران، دانشکده معقول و منقول، ۱۳۴۰.
- الریاض فی الحکم (الصادین) صاحبی الاصلاح والنصره، تألیف قاضی حمیدالدین کرمانی، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالتقافه، ۱۹۶۰ م.

- زادالمسافرين ، ناصر خسرو، به کوشش غنى زاده، برلن، مطبعة کاوه.
- سخن و سخنوران ، تأليف بديع الزمان فروزانفر، تهران، خوارزمي، ۱۳۵۰.
- سرمایه ايمان ، تأليف ملا عبدالرزاق لاهیجی، ج ۲، قم، الزهراء، ۱۳۶۴.
- سفینه البحار، تأليف حاج شيخ عباس محدث قمی، نجف، ۱۳۵۹.
- سفینه الراغب ، تأليف راغب پاشا، بولاق، ۱۳۸۲ هـ ق.
- سنن ابی داود ، تصحيح محمد محی الدین عبدالحمید، دمشق، ۱۳۴۹ هـ ق.
- سیاست نامه، خواجه نظام الملک، به اهتمام خلخالی، تهران، کاوه و معرفت، ۱۳۱۰.
- سير اعلام النبلاء، تأليف امام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، تحقيق شعيب الارنؤط و محمد نعيم الاقسوسي، بيروت، مطبعة الرساله ۱۹۸۲ م.
- سیری در شعر فارسی ، تأليف عبدالحسين زرین کوب، تهران، انتشارات نوین، ۱۳۶۳.
- سير حکمت در اروپا، تأليف محمد علی فروغی، تهران، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۲۰.
- شاهنامه فردوسی ، تصحيح ژول مول، ج ۳، تهران، جیبی، ۱۳۵۳.
- شرح احوال و نقد و تحليل آثار شيخ فريدالدین محمد عطار نیشابوری ، تأليف بديع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۰.
- شرح جمل العلم و العمل ، تأليف شريف مرتضى علم الهدی، تصحيح شيخ يعقوب جعفری مراغی، ج ۱، دارالاسوه، ۱۴۱۴ هـ ق.
- شرح نهج البلاغه ، ابن ابی الحديد، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر، چاپ افست.
- شرفنامه ، نظامی گنجه‌ای، تصحيح وحید دستگردی، تهران، انتشارات علمی [ابی تا].
- العقائد النسفيه (در مجموع مهمات المتون) ، تأليف عمر بن محمد نسفی، قاهره، مصطفى باب حلبی، ۱۳۳۳ هـ ق.
- عيون اخبار الرضا (ع) ، تأليف ابو جعفر ابن بابويه، تهران، چاپ سنگی.
- فرار از مدرسه ، تأليف عبدالحسين زرین کوب، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

الفرق بين الفرق ، عبد القاهر بغدادی، تحقيق لجنة احياء التراث العربی، بیروت، انتشارات دارالافتاء الجديده، ۱۹۸۲ م.

فرق الشيعة نوبختی، تأليف حسن بن موسى نوبختی، بیروت، دارالاضواء، [بی تا].  
الفصل في الملل و الاهواء و النحل، تأليف ابن حزم اندلسی، قاهره، مكتبة السلام العالمية، [بی تا].

الفصول المختاره من العيون و المحاسن، محمد بن محمد شيخ مفيد، ج ۴، نجف، مطبعة الحيدريه، [بی تا].

فضائل الخمسه من الصحاح الستة، تأليف سيد مرتضى حسيني فيروزآبادی، جزء اول، بیروت اعلمی.

الفهرست، ابن النديم، بیروت، مكتبة خياط.

قاموس، محمد بن يعقوب فيروزآبادی، قاهره، شركته مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۷۱ هـ ق/ ۱۹۵۳ م.

قبسات، تأليف ميرداماد، به اهتمام مهدي محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

قواعد المرام في علم الكلام، تأليف ابن ميثم بحراني، قم، كتابخانه مرعشي.

الكافي (اصول و روضه)، تأليف شيخ محمد بن يعقوب بن اسحق كليني رازی، تهران، مكتبة الصدوق، ۱۳۸۱ هـ ق.

كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد، تأليف امام الحرمين عبد الملك جويني، بيروت، مؤسسه ثقافيه، ج ۲، ۱۹۹۲ م.

الكامل في تاريخ، تأليف ابن اثير، بيروت، دارصادر، ۱۹۶۶ م.

كتاب مقدس (انجيل عهد عتيق و جديد)، ترجمه فارسي، لندن، ۱۹۵۴ م.

كشف الحقائق، تأليف عزيز نسفي، تصحيح احمد مهدوي دامغانی، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.

كشف المحجوب، تأليف ابويعقوب سجستاني، تهران، طهوري، افست، ۱۳۷۳.

كليه و دمنه، ابوالمعالی نصرالله منشي، تصحيح مجتبی مینوی، ج ۵، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

- کنز العمال فی محاسن الاقوال و الافعال ، تألیف علاءالدین علی المتقی الهندی، ج ۱، حیدرآباد کن، دائرة المعارف العثمانیه، [بنی تا].
- کنزالوالد ، تألیف ابراهیم ابن الحسین حامدی، تحقیق مصطفی غالب و یسبادن، دارالنشر فرانز شاینر، ۱۹۷۱ م.
- گرشاسب نامه ، اسدی طوسی، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، افست مروی، ۱۳۵۴.
- گلستان سعدی ، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
- گوهرمراد ، تألیف ملاعبدالرزاق لاهیجی، چاپ سنگی، ۱۳۷۳ هـ ق.
- لسان المیزان ، تألیف ابن حجر عسقلانی، به اهتمام محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۵ م.
- لغت نامه دهخدا ، علی اکبر دهخدا، تهران، مؤسسه لغت نامه.
- لطائف المعارف ، ثعالبی، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دائرة المعارف، ۱۹۵۶ م.
- لمعة الاعتقاد ، تألیف ابن قدامه مقدسی، ج ۲، دمشق، مکتب اسلامی، ۱۲۸۲ هـ ق.
- مثنویهای حکیم سنایی ، تصحیح مدرس رضوی، ج ۲، تهران، بابک، افست مروی، ۱۳۶۰.
- مجالس المؤمنین ، قاضی نورالله شوشتری، تهران، اسلامی، ۱۳۶۵.
- المجدی فی انساب الطالبین ، ابوالحسن عمری (ابن صوفی)، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، قم، مطبعة مرعشی، ۱۴۰۹ هـ ق.
- مجله ایران شناسی ، سال پنجم شماره ۱، بهار ۱۳۷۲.
- مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی ، دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۲۹، س ۱۳۷۳.
- مجمع الفصحا ، رضا قلیخان هدایت، چاپ سنگی.
- المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء ، ملامحسن فیض کاشانی، تهران، صدوق، ۱۳۳۹ هـ ق/ ۱۳۴۰.
- مختارنامه ، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح و مقدمه و حواشی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس، ۱۳۵۸.

مروج الذهب ، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، محمد محی الدین عبدالحمید.  
مصباح الهدایة و مفتاح الکفاة، عزالدین محمود بن علی کاشانی، تصحیح جلال الدین  
همایی، چ ۲، تهران، سنایی.

مصیبت نامه ، فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر نورانی وصال، تهران،  
کتابفروشی زوار، ۱۳۳۸.

المعجم المفهرس ، محمد فؤاد عبدالباقی، لیدن، ۱۹۳۵ م.  
مفاتیح الجنان ، حاج شیخ عباس قمی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.  
مقالات الاسلامیین ، ابوالحسن اشعری، چ ۲، مصر، مکتبه نهضت، ۱۳۸۹ هـ ق.  
مقدمة ابن خلدون ، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ ۴، تهران، بنگاه ترجمه و نشر  
کتاب، ۱۳۳۶.

الملل و النحل ، تألیف ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، به تصحیح محمد  
سید کیلانی، چ ۳، بیروت ۱۳۹۵ هـ ق/ ۱۹۷۵ م.  
منتخب چهار مقاله نظامی عروضی، به کوشش ذبیح الله صفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.  
منتخب شاهنامه فردوسی ، به کوشش محمد علی فروغی، تهران، مجلس، [بی تا].  
المنتخب فی تفسیر القرآن ، شیخ ابو عبد الله حلی، قم، کتابخانه مرعشی.  
منتهی الامال ، حاج شیخ عباس قمی، تهران، اسلامیه.  
منشآت خاقانی ، افضل الدین بدیل خاقانی شروانی، به کوشش محمد روشن، تهران،  
کتاب فرزنان، ۱۳۶۳.

منطق الطیر ، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح سید صادق گوهرین، چ ۳، تهران،  
بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.

نبرد جمل ، شیخ مفید، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چ ۱، تهران نشر نی، ۱۳۶۷.  
نثرالذر ، تألیف ابوسعید منصوبین حسین آبی، تحقیق محمد علی قرنه با مراجعه  
علی محمد البحاوی [و غیره]، القاهرة، الہیة المصریة للعامة للکتاب، ۱۹۸۱،  
۱۹۸۹ م.

نفائس الفنون فی عرایس العیون ، شمس الدین محمد آملی، تصحیح شعراپی، تهران،  
اسلامیه، ۱۳۷۷ هـ ق.



النقض ، عبد الجلیل رازی، تصحیح محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱.

النهاية فی غریب الحديث ، ابن اثیر، مصر

نهج البلاغه ، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.

\_\_\_\_\_ ، تصحیح صبحی صالح، قم، مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۳۹۵ هـ ق.

وجه دین ، حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح اعوانی، تهران، انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۶.

وفیات الاعیان ، ابن خلکان، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۴ هـ ق.

ویس و رامین ، فخرالدین اسعد گرگانی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، بروخیم، ۱۳۳۷.

# معرفی برخی از مآخذ و منابع کلامی

## الابانة عن اصول الديانة

این کتاب یکی از اولین کتابهایی است که درباره عقاید اصولی اشاعرة اهل سنت تألیف شده و از آنجا که مؤلف آن یکی از پایه‌گذاران مسائل اعتقادی این مذهب به‌شمار می‌رود، این کتاب همواره مرجع و مستند مؤلفان بعدی کتابهای اصولی اشاعرة اهل سنت قرار گرفته است. از جمله ابوبکر بیهقی، در بسیاری از موارد، در کتاب الاعتقاد و الهدایة گفته‌های اشعری را از ابانه نقل می‌کند. مؤلف این کتاب ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۲۱) است که ابوموسی اشعری از نیاکان اوست. اشعری در کودکی از پدر یتیم شد و مادرش به همسری ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی، پیشوا و مؤلف مشهور معتزلی در آمد؛ از این رو اشعری در ابتدا به مذهب اعتزال بود و به گفته خود او چون پس از تبحر در اعتزال، ابوعلی جبائی از پاسخ به سؤالهای او عاجز ماند، اشعری در انتخاب مذهب متحیر گشت و از خداوند متعال درخواست تا خود او را هدایت فرماید، پس شبی در خواب به حضور پیامبر اکرم (ص) رسید و مشکل خویش عرضه داشت و پیامبر (ص) فرمود: «علیک یسّتی»، پس اشعری بر تدوین آنچه که خود بر اساس قرآن و حدیث و سنت پیامبر (ص) دریافته بود همت گماشت و کتابی به نام الابانة عن اصول الديانة در رد اقوال معتزله و جهمیه و رافضیه تألیف کرد.

کتاب ابانة به شانزده فصل تقسیم شده که پانزده فصل آن درباره صفات حق

تعالی و قضا و قدر و شفاعت و حوض کوثر و عذاب قبر و فصل شانزدهم در بیان اثبات امامت ابوبکر صدیق، خلیفه اول است.

کتاب مشهور دیگر اشعری مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین نام دارد که در آن اقوال و عقاید دیگر فرق اسلامی را بر اساس معتقدات خود مورد بحث قرار می‌دهد.

### اجابة المضطرين

سید جعفر کشفی دارابی بروجردی از علمای بزرگ قرن سیزدهم هجری است و علامه تهرانی در اعلام‌الشیعه (ج ۲، ص ۲۴۱)، او را عالمی متبحر و محقق و جامع متقن و مصنف جلیل و یکی از عباقره و از پرچمداران علم و مروجین شرع مطهر و از اعجوبه‌های زمان و یگانه دوران در فنون تفسیر و عرفان معرفی می‌کند. از این مؤلف کتابهای فراوانی به جای مانده است که یکی هم همین اجابة المضطرين است که به فارسی نگاشته شده و مؤلف در آن ابتدا در مقدمه به مباحث «حکمت عملی» و اخلاق و معرفت پرداخته، سپس مقاله اول کتاب را به بحث درباره اصول دین از توحید و صفات ربوبی و عدالت و جبر و تقویض و قضا و قدر و نبوت عامه و خاصه و امامت و معاد تخصیص می‌دهد؛ و در مبحث امامت به مسائل مختلفی، از جمله غیبت ولی عصر (عج) می‌پردازد. کتاب به فصلها و بابهایی به نام «نصرت» و «اجابت» تقسیم شده است. چاپ اول این کتاب که در هند صورت گرفته است خالی از غلط و اشتباه نیست؛ و در چاپ تهران این نقایص برطرف شده است.

### ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين

جمال‌الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی معروف به فاضل مقداد (متوفی ۸۲۶ و مدفون در بغداد)، فرزند پدري عرب و مادری ایرانی است. این فقیه اصولی و نحوی و منطقی و متکلم بزرگ شیعه از شاگردان شهید اول، محمدبن مکی (رض) است.

علامه مقداد کتاب ارشاد الطالبین را که یکی از مهمترین کتابهای کلامی شیعه

است، برای فرزند خویش تألیف کرده و علاوه بر آنکه کلیه مسائل کلامی رایج میان مسلمین را بر مبنای اعتقادی شیعه اثنی عشری مورد بحث قرار می‌دهد، در باب امامت عامه و امامت خاصه و نصوص جلی و خفی بر ولایت و امامت و خلافت بلافصل حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) مفصلاً بحث می‌کند.

فاضل مقداد در این کتاب به‌نحو قال و اقول به شرح و تفسیر مطالب می‌پردازد. این کتاب هم در هند و هم در ایران به چاپ رسیده است. از دیگر تألیفات فاضل مقداد کتاب معروف کنز العرفان فی فقه القرآن و همچنین کتاب اللوامع الاسلامیه فی المباحث الکلامیه است.

### اصول الدین بزدوی

قاضی ابوالیسر محمد بن محمد بن عبدالکریم البزدوی ملقب به صدرالاسلام (۴۲۱-۴۹۳)، از فقها و متکلمین بزرگ ماوراءالنهر در قرن پنجم است و نسبت بزدوی به بزده است که دهی در شش فرسنگی نخشب (نسف)، بر سر راه بخارا بوده است. از آنجا که جد او، عبدالکریم بن موسی و به تعبیر خود او الامام الزاهد عبدالکریم بن موسی، از شاگردان ابومنصور ماتریدی در اصول مذهب به او گرویده بود، از این رو، پدر بزدوی و نیز خود او ماتریدی الاصول و حنفی الفروع‌اند، و کتاب اصول الدین بزدوی بر اساس معتقدات اصولی مذهب ماتریدی نوشته شده است. همچنان‌که خود مؤلف در مقدمه می‌گوید این کتاب در حقیقت تحریر و تهذیبی از کتاب التوحید ابومنصور ماتریدی است؛ و از آن رو که در زمان او در بلاد ماوراءالنهر، جوانان به گفته‌های گمراهان و بدعت‌گذاران آلوده بودند، دست به تألیف این کتاب زده است. بزدوی در مقدمه در مقام تخطئه کلی فلاسفه و معتزله و مجسمه و بعضی از آرای ابوالحسن اشعری بر می‌آید و کلیه مسائل کلامی معروف و متداول در میان متکلمین را در ۹۶ مسأله مورد بحث قرار می‌دهد و ضمن رد و نقض اقوال فرقه‌های فوق‌الذکر به بیان و اثبات عقیده ماتریدی خود می‌پردازد و کتاب را با تذکری اجمالی درباره اختلاف در عقاید ابوالحسن اشعری و ابن کلاب و محدثان و روافض و خوارج و قدریه و معتزله و جبریه و مجسمه و مرجئه و غلاة و صوفیه

با عقاید اهل سنت و جماعت که منظور او همان اهل مذهب ماتریدیه است پایان می‌دهد، و بر اساس معتقدات خود، آرای آنان را مردود می‌شمارد. این کتاب به کوشش هانز پتر لینس، مستشرق آلمانی، چاپ شده و خالی از اغلاط نیست.

### اعتقادات ابن بابویه

این کتاب از قدیمیترین کتابهای عقاید شیعه و مؤلف آن شیخ اجل ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بابویه قمی (متوفی در ۳۸۱ در ری)، است. ابن بابویه در این کتاب بی‌هیچ استدلال و توسل به سخن متکلمین و فلاسفه، با استناد به ادله عقلی و سمعی و بی‌توضیح و تفسیر به اختصار به بیان اعتقاد شیعیان امامی اثنی‌عشری در توحید و عدل و نبوت و معاد و امامت می‌پردازد. این کتاب به فارسی ترجمه شده است.

### الاعتقاد و الهدایة

نام کامل این کتاب، الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد، و تألیف فقیه و محدث و حافظ عظیم‌الشان شافعی مذهب ابوبکر بیهقی متولد در خسروگرد سبزوار (۳۸۴)، و متوفی در نیشابور (۴۵۸)، و مدفون در بیهق است. هرچند بیهقی در این کتاب بیشتر به استدلال و استشهداد به آیات قرآنی و احادیث و سنت می‌پردازد، این کتاب و کتاب کلامی دیگر او به نام الاسماء و الصفات از مراجع معتبر متکلمین اشعری الاصول به‌شمار می‌رود.

در این کتاب که مشتمل بر ۳۶ باب است، بیهقی غالب موضوعات کلامی را از قبیل ذات و صفات حق تعالی (اعم از صفات ذات و صفات فعل) و قضا و قدر و خلق افعال و استطاعت و فطرت و آجال و ارزاق و شفاعت و خلود و وعد و وعید و سمعیات به‌طور مفصل مورد بحث قرار داده و آیات و احادیث مربوط به این مباحث را نیز نقل و درباره آن بحث می‌کند.

مفصلترین باب این کتاب درباره «نبوت خاصه» است که در این باب به بیان چهل مطلب می‌پردازد. از جمله دیگر تألیفات بیهقی یکی کتاب مفصل شعب‌الایمان

است و دیگری کتاب دلائل النبوة است که به ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی مکرر به چاپ رسیده است.

### الاقتصاد فی الاعتقاد

تألیف امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، کتابی است مشتمل بر بیان اصول اعتقادات مسلمین بر اساس مذهب اشاعره و در آن اغلب مسائل کلامی مصطلح در میان متکلمین از راه استدلال به آیات و احادیث و سنت سلف مورد بحث و نقل قرار گرفته است. غزالی در این کتاب در نقد و بی‌پایه ساختن عقاید اهل اعتزال کوشش می‌کند.

### الجام العوام عن علم الکلام

این کتاب به اعتقاد عموم اهل تحقیق آخرین و یا کتاب ماقبل آخری است که امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵)، تألیف کرده است.

غزالی پس از آنکه کتابهای متعددی در علم کلام و اصول دین، چون قواعد العقائد و الاعتقاد فی الاقتصاد؛ الاربعین؛ فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة؛ و کتابهای دیگر مانند المستظهری و قواصم در رد باطنیان نوشت به این سخن رسید که کلام علمی است که نباید در دسترس همگان قرار گیرد. وی این مطلب را به تصریح در مقدمه احیاء العلوم نیز بیان کرده است. پس به تألیف کتاب الجام العوام عن علم الکلام پرداخت که معنی تحت‌اللفظی آن عبارت است از: «دهن‌بند زدن بر عوام از سخن گفتن در علم کلام». در این کتاب کم‌حجم غزالی ابتدا به بیان اعتقاد سلف در باب ذات و صفات خداوند پرداخته، آنگاه در بیان روش پیامبر اکرم (ص) و صحابه بزرگوار او در احتجاج با مدعیان به شرح می‌پردازد؛ و به برهان سمعی اعتماد می‌کند و خوض و موشکافی در مسائل مذهبی را نشانه عدم تعبد می‌شمارد و بدعت می‌خواند. این کتاب نیز مکرر به چاپ رسیده است.

### امالی سید مرتضی علم الهدی

کتاب غررالفوائد و دررالقلائد معروف به امالی تألیف شریف اجل علی بن الحسین الموسوی العلوی (رض) مشهور به سید مرتضی و علم الهدی (۳۵۵-۴۳۶)، است. وی یکی از بزرگترین فقها و ادبا و شعرا و متکلمین و اصولیین شیعه و یکی از نوادر عصر خود بود. سید مرتضی برادر بزرگتر شریف رضی است که جامع نهج البلاغه است. عظمت شأن و مقام وی بیشتر و برتر از آن است که در این مختصر به وصف آید. از قرن پنجم تاکنون عنوان «سید» به طور مطلق در اقوال و عبارات مصنفان شیعه منصرف به اوست، همچنان که عنوان «شیخ» به طور مطلق منصرف به حضرت شیخ الطائفه ابوجعفر محمد بن حسن الطوسی قدس سره (۳۸۵-۴۶۰)، می شود، که مؤلف دو کتاب از کتب اربعه شیعه، یعنی تهذیب الاحکام و الاستبصار و مؤلف کتاب کلامی مفصل تمهیدالاصول است.

امالی سید مرتضی یکی از ارزشمندترین آثار فرهنگی و علمی و ادبی شیعه و شامل سخنان سید مرتضی در هشتاد جلسه تدریس و املا است که در آن مجالس این دانشمند بزرگ تاویلات معقول و مأثور بعضی از آیات قرآنی و اخبار و احادیث نبوی را با بهترین و فصیحترین عبارات بیان می کند؛ و در ضمن آن بسیاری از مباحث کلامی و فقهی و ادبی را با توجه و استشهاد به نکات بلاغی آیات و احادیث مورد بحث قرار می دهد. بر کتاب امالی تکمله ای نیز شامل نظریات و عقاید کلامی و اصولی و فقهی و ادبی سید مرتضی (ره) افزوده شده است.

این کتاب قرنهایست که از مراجع مهم دانشمندان اسلام اعم از سنی و شیعه به شمار می رود؛ و از آنجا که سید مرتضی خود یکی از بزرگترین شاعران عرب است نظریات ادبی او مورد قبول و احترام ادبا و سخن سنجان است.

آشنایی بنده با این کتاب شریف از آنجا صورت گرفت که استاد ارجمند دکتر احمد مهدوی دامغانی در سالهای ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۴ این کتاب را به عنوان یکی از متون درسی در واحد متون عربی مذهبی در دوره دکتری ادبیات فارسی تعیین؛ و در طول این مدت حدود یک چهارم از این کتاب گرانقدر را بحث و تفسیر فرمودند.

## الایضاح

این کتاب از قدیمترین کتابهای کلامی شیعه و تألیف ابی محمد فضل بن شادان نیشابوری (متوفی در ۲۶۰ هم زمان با شروع غیبت صغری) است. فضل بن شادان کتاب خود را با نقل و رد آرای جهمیه و معتزله و جبریه و مرجئه و خوارج آغاز می‌کند؛ و پس از آن درباره بعضی از مباحث کلامی رایج زمان خود بحث می‌کند؛ آنگاه به موضوعات مختلفی می‌پردازد که ارتباط تامی به مسائل کلامی ندارد، ولی از جهت استدلال درباره افضلیت امیرالمؤمنین علی (ع) از نظر شیعه دارای موضوعیت است. و در ضمن آن، آنچه را که نزد شیعه به عنوان مطاعن خلفای ثلاثه مشهور شده است و نیز تثبیت و تأیید بعضی از مسائل فقهی معتبر در نزد شیعه از قبیل «متعہ نساء» و «متعہ حج» و «کیفیت صحت طلاق» و «خمس» را با استناد به قرآن و حدیث بیان می‌کند.

## باب حادی عشر و شرح آن

باب حادی عشر باب یازدهمی است که عالم و فقیه و اصولی و متکلم معروف شیعه، علامه حلی (ره)، یعنی حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، که علمای عامه و مستشرقان او را ابن المطهر یا ابن مطهر می‌نامند، درباره عقاید شیعه در اصول پنجگانه دین و مذهب، بر کتاب مصباح‌المتهجّد شیخ طوسی (ره) متوفی ۴۶۰، افزوده است. بر این کتاب چندین شرح نوشته شده و معروفترین آن شرحی است که فاضل مقداد بر این کتاب نگاشته است و او کتاب دیگر علامه حلی یعنی نهج‌المسترشدین را نیز شرح کرده است. باب حادی عشر و شرح آن همواره جزو کتب درسی حوزه‌های علمیه شیعه در مقدمات کلام به‌شمار رفته است و چایهای متعدد از آن موجود است.

## بیان‌الادیان

این کتاب از قدیمترین کتابهای ملل و نحلی است که دانشمندی شیعی به فارسی نوشته است. مؤلف کتاب ابوالمعالی محمد الحسینی علوی از معاصران ناصر خسرو



و تاریخ تألیف کتاب سال ۴۸۵ ه.ق است؛ و قدیمترین جایی که از ناصر خسرو نام برده شده در همین کتاب است.

مؤلف در این کتاب به طور بسیار مختصر و فهرست وار ملل و نحل ادیان و مذاهب مختلف را بیان می کند. نثر این کتاب بسیار شیوا و از نمونه های ممتاز نثر قرن پنجم است. این کتاب به تصحیح مرحوم استاد عباس اقبال به چاپ رسیده است.

### تنزیه الانبیاء

کتاب مشهور سید مرتضی علم الهدی، درباره اثبات عصمت انبیا و ائمه (ع) قبل و بعد از بعثت و امامت است. از آنجا که مسأله کیفیت و زمان عصمت انبیا و ائمه (ع) از مسائل مورد اختلاف اهل سنت و شیعه است، مؤلف در این کتاب بر اساس ادله عقلی و نقلی این مسأله را به اثبات می رساند که پیامبران عظام و امامان معصوم شیعه (ع) از هرگونه ترک اولایی مصون و مبرّینند تا چه رسد به معصیت؛ و آنچه را که غیرشیعه از گناهان به گذشته حضرت آدم و نوح و ابراهیم و یعقوب و یوسف و ایوب و شعیب و موسی و داوود و یونس و سلیمان و عیسی (ع) نسبت می دهند و یا در عصمت پیامبر اکرم (ص) در زمان پیش از بعثت تردید روا می دارند و نیز بعضی از آیات قرآن مجید را مانند: عفا الله عنک و لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر و عبس و تولی ان جاءه الاعمی به ناروا تفسیر و تأویل می کنند؛ و نیز ایرادات غیرموجهی که متوجه برخی از ائمه شیعه (ع) می سازند؛ با دلایل عقلی و نقلی رد می کند. این کتاب یکی از اساسیترین مراجع شیعه در این زمینه است و بارها به چاپ رسیده است. در میان علمای اهل سنت نیز تنی چند به این مسأله پرداخته اند، مانند امام فخر رازی که کتاب عصمة الانبیاء را نوشته و ابوالحسن سبّتی اموی معروف به ابن چمیر که کتابی به همین نام تنزیه الانبیاء تألیف کرده است.

### حقایق الایمان

این کتاب تألیف شیخ زین الدین علی بن احمد عاملی معروف به شهید ثانی

(۹۶۵-۹۱۱) است. شهید ثانی این کتاب را اصولاً در تعریف «اسلام» و «ایمان» و «کفر» و اینکه حقیقت آن چیست و نقل اقوال دیگر فرق اسلامی از «اشاعره» و «کرامیه» و «معتزله» درباره مسائل فوق و به خصوص در رد بر اقوال کرامیه تألیف کرده است. وی در این کتاب به اقوال و نظریات خواجه نصیرالدین طوسی توجه داشته و به آن استناد کرده است و چنین می‌نماید که در هیچ‌یک از کتابهای مختصر کلامی شیعه به اندازه این کتاب، درباره اسلام و ایمان و کفر، بحث و فحص مستدل و مستند به آیات و احادیث انجام نشده باشد. کتاب حقایق الایمان مشتمل بر خاتمه‌ای است که مؤلف در آن از مباحث مربوط به تکلیف و معرفت حق تعالی یعنی اعتقاد به صفات ثبوتی (جلالی و جمالی و کمالی) و تنزیه حق تعالی از صفات سلبی سخن گفته و همچنین درباره عدالت و نبوت خاصه و امامت ائمه شیعه (ع) و اثبات معاد جسمانی بحث کرده است.

### العقائد النسفیة

تألیف رساله‌های مختصر در چند صفحه به نام عقاید یا اعتقادات در بیان معتقدات اصولی هر یک از مذاهب، از قرن سوم به بعد در میان مسلمانان رایج بوده است. از جمله امام شافعی (متوفی ۲۰۴)، رساله الفقه الاکبر را تألیف کرده و پیش از آن رساله معروف به توحید مفضل نوشته شد، که بعضی در صحت نسبت آن به مفضل بن عمر تردید کرده‌اند. و پس از آن اعتقادات صدوق درباره عقاید شیعه امامیه و ابانۀ اشعری در اصول، و نیز رساله‌ای به نام العقیده القادرية که در سال ۴۰۵ ه.ق به امر القادر بالله خلیفه عباسی در معارضه و رد عقاید معتزله تألیف شد.

از جمله این رساله‌ها یکی العقائد النسفیة تألیف عمر بن محمد نسفی (۴۶۱-۵۳۷)، است که حاوی اصول عقاید سنیان اشعری الاصول حنفی الفروع است. بر این کتاب شرحهای فراوان نوشته شده که از جمله معروفترین آنها شرح میر سید شریف جرجانی است. پس از نسفی نیز رساله‌های منظوم و منثور بسیاری در این زمینه تألیف شده است. مانند: ام‌البراهین تألیف سینوسی (متوفی

در ۸۹۵)، و منظومه‌های بدءالامالی فرغانی (۵۶۹ ه.ق)، و جوهره‌التوحید برهان‌الدین لقانی (۱۰۴۱).

### الفصول المختارة من العیون و المحاسن

شیخ اجل ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان حارثی بغدادی ملقب به شیخ مفید، در نزد اهل سنت بیشتر مشهور به ابن‌المعلم است (۳۳۸-۴۱۳). او در دهکده عکبرا از نواحی بغداد به دنیا آمد و مدفن او در درگاه حرم کاظمین (ع) است.

شیخ مفید از بزرگترین فقها و متکلمان و مدافعان علمی حریم تشیع است و در حدود دویست کتاب و رساله در مباحث مختلف فقهی و کلامی تألیف کرده و سمت استادی بر بسیاری از بزرگان شیعه چون سید مرتضی علم‌الهدی و سید رضی و شیخ طوسی (ره) داشته است.

منتخباتی از کتاب او به نام العیون و المحاسن و بعضی از مجالس و مناظرات او را شاگردان او از جمله سید مرتضی علم‌الهدی در زمان حیات خود شیخ برگزیده، و نام الفصول المختارة من العیون و المحاسن بر آن نهاده‌اند. این کتاب گرانقدر و دربردارنده بسیاری از مباحث کلامی رایج در میان فریقین درباره «امامت خاصه» و اثبات افضلیت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع)، و مباحث مربوط به «ناکثین» و «قاسطین» و «مارقین» و نیز مسأله «فدک» و «موضوع غیبت ولی عصر (عج)» و نظایر این مسائل است و همواره از مراجع مورد استناد کلام و عقاید شیعه بوده است.

### کتاب الارشاد

نام کامل این کتاب (کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد) و مؤلف آن یکی از بزرگترین متکلمین اسلامی، امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸)، متکلم و اصولی و شافعی الفروع مشهور و استاد غزالی است. کتاب الارشاد در حقیقت جامع کلیه آرا و اقوال اشاعره اهل سنت و جماعت است و در نوع خود از مشهورترین این کتب به‌شمار می‌رود. این کتاب مشتمل بر سی باب است که هر باب آن بنابر

اهمیت موضوع به یک تا هیجده فصل تقسیم شده است. پانزده باب اول به مسائل مربوط به ذات و صفات حق تعالی اختصاص دارد و باب شانزده تا نوزده درباره نبوت عامه و باب نوزده تا بیست و شش درباره «سمعیات». و باب بیست و شش تا بیست و نه در رد اقوال معتزله و خوارج درباره وعد و وعید و غلو و شفاعت و ایمان و توبه، و باب بیست و نه و سی درباره امامت و اثبات امامت خلفای اربعه است.

### کشف‌المحجوب

ابویعقوب سیستانی (سجستانی) و به تعبیر اسماعیلیه، «سید ما ابویعقوب اسحق بن احمد السجزی» از داعیان بزرگ و بسیار معتبر ایرانی در قرن چهارم است و از شاگردان و پروردگان داعی محمد بن احمد نخشبی (نسفی) مقتول در وقایع براندازی دوران سامانیان است. ابویعقوب از اقربان دیگر دعاة مشهور اسماعیلی، مانند قاضی حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی و مؤیدالدین شیرازی داعی الدعاة به شمار می‌رود و کتاب او شاید قدیمیترین کتاب فارسی در کلام اسماعیلیه باشد، که به اعتقاد هانری کربن این کتاب را مؤلف ابتدا به زبان عربی نوشته سپس به فارسی برگردانیده است. ابویعقوب بر اساس اعتبار و اهمیت عدد هفت در نزد اسماعیلیه کتاب کشف‌المحجوب را به هفت «مقاله» و هر مقاله را به هفت «جستار» قسمت کرده، همچنان‌که قاضی حمیدالدین کرمانی نیز کتاب مشهور خود «راحة‌العقل» را به هفت سور (حصار) و هریک از شش سور اولیه را هفت مشرع (آبشخور) و سور هفتم را به چهارده مشرع تقسیم کرده است.

از مقالات هفت‌گانه کشف‌المحجوب، مقاله اول درباره «توحید» و چهار مقاله بعدی درباره «خلق عقل» و «خلق نفس» و «خلق طبیعت» و «خلق مواد و موالید» و مقاله ششم درباره «نبوت» و «انبیاء»، و مقاله هفتم درباره «معاد» است. به سبب بعضی از مطالب مقاله هفتم است که ناصر خسرو در خوان الاخوان و زادالمسافرین ابویعقوب را قاتل به تناسخ شمرده است.

این کتاب را پروفیسور هانری کربن در جزواتش از انستیتو ایران و فرانسه، همراه با مقدمه‌ای به زبان فرانسه به چاپ رسانیده است.

## گوهر مراد

گوهر مراد تألیف حکیم و عارف و شاعر و متکلم بزرگ قرن یازدهم هجری، آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی (۱۰۰۰-۱۰۷۲) شاگرد برجسته و داماد حکیم و فیلسوف مشهور ملا صدرای شیرازی است. این کتاب از مبسوط‌ترین کتابهای کلامی شیعه است که مؤلف در آن به روش حکما و متکلمان مسائل و مباحث مربوط به علم کلام را با مقدمات فلسفی آن مورد بحث قرار داده است؛ و شاید از این لحاظ قدیمی‌ترین کتاب کلامی فارسی شیعه باشد، زیرا کتابهای مفصل دیگر در این زمینه چون کفایة‌الموحدین سبزواری و انیس‌الاعلام و امثال آن همگی پس از گوهر مراد تألیف شده‌اند. مؤلف کتاب در مقدمه چنین می‌گوید: «چون اشاره شد که علم ضروری خودشناسی است و خداشناسی است و فرمان خداشناسی و اصول خمسہ دین عین همین شناختهاست. چه فرمان خدای را از شرع توان شناخت و شرع محتاج است به آورنده شرع که نبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خودشناسی است. پس غرض از این رساله منحصر است در سه قسم، که هر قسمی در مقاله‌ای بیان کرده شود و پیش از شروع در غرض، شنیدن سخنی چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده‌اید؛ و غرض اصلی در این رساله اگرچه کمال علمی است، اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر آن است نتوان گذاشت، پس مناسب باشد در خاتمة کتاب اشاره کردن به آن. لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه.»

مقدمه و مقالات و خاتمه، هر یک به بابها و فصلهای متعدد تقسیم شده‌اند. مؤلف در مقدمه فرق میان حکمت و کلام را بیان می‌کند؛ آنگاه در مقاله اول به روش فلاسفه به طبیعیات و اجسام بسیطه و مرکبه و کیفیت ترکیب مرکبات و حقیقت نفس و نفوس فلکیه و مجردات عقلیه و اثبات بقای نفس می‌پردازد. مقاله دوم که در «اثبات واجب‌الوجود» است اختصاص یافته است به مباحث مربوط به وجود و عدم و ماهیت و علت و معلول و ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود و اثبات واجب‌الوجود و صفات واجب‌الوجود از ثبوتیه و سلبیه و اینکه صفات حق تعالی

عین ذات است و تعاریف علم حصولی و علم حضوری و کیفیت صدور معلول از علت و صادر اول و رابطه حادث و قدیم و قضا و قدر و جبر و تفویض و رد آن و اثبات لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین.

در مقاله سوم مؤلف ابتدا درباره حسن و قبح افعال و بیان وجوب لطف و وجوب اصلاح بر خدای تعالی و تکالیف شرعی و نبوت عامه و مباحث مربوط به آن سخن می‌گوید، آنگاه به نبوت خاصه و اثبات آن و بیان خصایص حضرت ختمی مرتبت (ص) و امامت و شرایط معتبر در آن و اثبات ولایت و امامت خاصه امیرالمؤمنین و اولاد او (ع) و بیان مطاعن خلفای ثلاثه و اثبات افضلیت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌پردازد، سپس درباره معاد بحث می‌کند و مسائل مربوط به آن را بر اساس شریعت و به روش حکما بیان می‌کند.

در خاتمه کتاب مؤلف به سلوک راه باطن و جهات تهذیب اخلاق و حکمت عملی پرداخته است. این کتاب ارجمند که از مهمترین آثار فلسفی و کلامی و اخلاقی شیعه به‌شمار می‌رود، در زمان سلطنت شاه عباس صفوی تألیف و به او تقدیم شده است. همچنین آخوند ملا عبدالرزاق این کتاب را در رساله‌ای مختصر نموده و آن را سرمایه ایمان نام نهاده است.

از دیگر آثار این مرد بزرگ کتاب مشهور شوارق الالهام در علم کلام به زبان عربی و دیوان شعر او به زبان فارسی است، که شوارق الالهام و گوهر مراد و سرمایه ایمان بارها به چاپ رسیده و دیوان اشعار او نیز اخیراً همراه با تحقیق و تحشیۀ خانم دکتر امیر بانو امیری فیروزکوهی توسط دانشگاه تهران چاپ و منتشر شده است. گوهر مراد نمونه کاملی است از نثر فلسفی و مذهبی دوران صفوی و خالی از تعقید نیست و بسیار بجاست که به همت دانشمندی به طرزی ساده بازنویسی شود، زیرا، یکی از پرمعنی و پرمطلب‌ترین کتابهای فلسفی و کلامی شیعه است.

### محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء

اهمیت کتاب احیاء العلوم در معارف اسلامی معلوم و مشخص است، اما غزالی که خود سنی شافعی مذهب اشعری اصولی است، در این کتاب به صورت فقهی

سخت متعصب از اهل سنت جانبداری می‌کند؛ و به اخبار و آثار تشیع و ائمه شیعه استناد نمی‌کند. با آنکه کتاب احیاء العلوم تألیفی بسیار جامع است، در طی قرون ششم تا دهم دانشمندان شیعی به این کتاب کمتر رجوع داشته‌اند. تا آنکه عالم نامبردار شیعه محمد بن مرتضی کاشانی ملقب به فیض (متوفی ۱۰۹۱)، که فقیه و متکلم و شاعری توانا و محدث و مفسری صاحب نظر و صاحب ذوقی شیفته تأله و تصوف بود به پیراستن احیاء العلوم از مطالب و اقوال فراوانی که با مذهب و مذاق تشیع سازگار نیست، پرداخت؛ و به آراستن آن به آثار و اقوال اهل بیت عصمت و طهارت (ع) همت گماشت و کتاب محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء را تألیف کرد که یکی از گرانبه‌ترین کتابهای علمی و عملی و اعتقادی و اخلاقی شیعه به شمار می‌رود. فیض کاشانی در علوم و فنون اسلامی و ادب فارسی دارای مقامی ارجمند است؛ و از دیگر تألیفات او می‌توان کتاب وافى در شرح اصول کافی و تفسیر صافی و حق‌الیقین را نام برد.

## فهرست راهنما

### آیات قرآن

- أفأرأيتم ما تحرثون أنتم تزرعونه ام نحن الزارعون  
١٣
- أيحسب الانسان ان نجعل عظامه، بلى قادرين  
على ان نسوى بنانه ٢٣٥
- افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون  
٢٥١
- افأرأيتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون  
١٣
- افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء  
كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت ١٣
- الرحمن على العرش استوى ٩، ٩١، ١٩٧
- الله نور السموات ١٩٧
- الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس ١٥٥
- إلم تشرح لك صدرك ٢١٧
- ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق  
عليهم قل الله خالق كل شيء ١٦٩
- امن يجيب المضطر ٦٣
- ان اكرمكم عند الله اتقكم ١٤٨
- ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم
- الملائكة الا تخافوا و لاتحزنوا و ابشروا بالجنة  
التي كنتم تعدون ٢٢٠
- ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ٢٤٦
- ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ١٠
- ان الله لا يامر بالفحشاء ١٢٥
- ان الله لا يظلم مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها  
و يؤت من لدنه اجراً عظيماً ١٢٥
- ان الله لا يفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن  
يشاء ٢١٢، ٢٢٩
- ان الله يامر بالعدل والاحسان و ايتاء ذى القربى  
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم  
لعلكم تذكرون ١٢٥، ١٢٤
- ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ٢١٢
- انا كل شيء خلقناه بقدر ١٧١
- انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء  
و هو اعلم بالمهتدين ٥٨
- انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته  
القيها الى مريم و روح منه ٧٥، ١٤٩
- انما قولنا لشيئى اذا اردناه ان نقول له كن



فاقم وجهك للذين حنيفا فطرت الله التي فطر  
الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين  
القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون ١٤٤  
فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى ٥٧  
فاينما تولوا فثم وجه الله ١٩٨  
فزادتهم ايمانا ١١٣

ففضيهن سبع سموات فى يومين وواحى فى كل  
سماء امرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح و  
حفظا ذلك تقدير العزيز العليم ٥٤  
فكان قاب قوسين او ادنى ٢٠١

فللاربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم  
ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت و  
يسلموا تسليما ١١٢

فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله  
تحويلا ٢٢٠

فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل  
تعالوا نذع ابناءنا و ابناءكم و نساءنا و نساءكم  
وانفسنا وانفسكم، ثم نبتل فنجعل لعنت الله  
على الكاذبين ١٨٥، ٤٨  
فويل لهم ما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون  
٢١٥

قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا  
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ١١٢  
قالوا ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون و ما علينا الا  
البلاغ المبين ٢١٥

قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه و  
من عمى فعليها و ما انا عليكم بحفيظ ١٠٨  
قل ائتكم لتكفروا بالذى خلق الارض فى يومين  
٥٤

قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ١٤، ٨٠

فيكون ٩٦

انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون  
الصلوة و يؤتوا الزكاة و هم راكعون ١٥٩  
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و  
يطهركم تطهيرا ٢٢٢  
اولم يتفكروا فى انفسهم ما خلق الله السموات و  
الارض و ما بينهما الا بالحق ١٣

ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا  
و هو حسير ١٦٤

ثم استوى الى السماء و هى دخان ٥٤  
ثم استوى على العرش ٨٠

ذلك خير و احسن تأويلا ٧٤

ذلكم الله ربكم، لا اله الا هو خالق كل شىء ١٦٩

ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند  
بيتك المحرم، ربنا ليقيموا الصلوة، فأجعل افئدة  
من الناس تهوى اليهم و ارزقهم من الثمرات  
لعلهم يشكرون ١٤٨

سبحان الذى اسرى عبده ليلا من المسجد الحرام  
الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله لنريه  
من آياتنا انه هو السميع البصير ٢٠٠  
سبحان الله عما يصفون ٢٠

سبحان ربك رب العزة عما يصفون ٢٠  
سبحانه و تعالى عما يصفون ١٩  
سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين  
لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل  
شىء شهيد ١٣

و اقترَب الوعد الحق فاذا هي شاخصة ابصار  
الذين كفروا يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا بل  
كنا ظالمين ٢٣٥  
والذين والزيتون ١٥٤  
والذين لا يدعون مع الله الهاً آخروا لا يقتلون النفس  
التي حرم الله الا بالحق ٢٥٢  
واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من  
اصحاب اليمين ٤٧  
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم و  
لعلهم يتفكرون ٨٠  
وانفسنا وانفسكم ١٨٥  
وجاء ربك والملك صفا صفا ١٩٧  
وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها و قدر  
فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ٥٤  
وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم ٥٤  
وظن داوود انما فتنه فاستغفر ربه وخر راكعاً و  
اناب ٢٠٧  
وعلمتني من تأويل الاحاديث ٧٤  
وعلمناه من لدنا علماً ١٦  
وقال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ١٩٩  
وقال يا ابت هذا تأويل رؤياي من قبل، قد جعلها  
ربي حقاً ٧٥  
وقالوا ماهي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما  
يهلكننا الا الدهر وماله من علم ان هم  
الايظنون ٦٠  
وقرأنا فرقانه لتفراه على الناس على مكث ٨١  
وقلبه مطمئن بالايمان ١١٢  
ولانتفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له ١٦٧  
ولاتبأسوا من روح الله انه لا يبأس من روح الله الا  
القوم الكافرون ٢٥١  
ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم ١٥٠

كل امرئ بما كسب رهين ١٦٨  
كلا انهم عن ربه يومئذ لمحبوبون ٥٣  
لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ٧٧  
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف  
الخبير ٥٢  
لا يشفعون الا لمن ارتضى ١٦٧، ٢٣٠  
لا تستلك رزقاً نحن نرزقك ١٧٩  
لقد رأى من آيات ربه الكبرى ٢٠١  
للذين احسنوا الحسنى وزيادة ٥٣  
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ١٣  
ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون ٧٥  
ليزدادو ايماناً ١١٣  
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ١٩  
ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله ١٦٦  
ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ٢١٦  
ما كذب الفؤاد ما رأى ٢٤٣  
ما يتبع اكثرهم الاظنا ان الظن لا يغنى عن الحق  
شيئاً ان الله عليم بما يفعلون ٢٤٧  
ما زار البصر وما طفى ٢٠١  
من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم  
١١٢  
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ٢١٢، ٢٥٢  
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ١٦٧  
نحن قسمنا بينهم ٤٢  
واذا بتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني  
جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال  
لا ينال عهدي الظالمين ١٤٨

هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات  
هن ام الكتاب و آخر متشابهات ... ٧٦،  
١٨٤

هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا واجل  
مسمى عنده ١٨٥

يا ايها الذين آمنوا آمنوا ١١٢  
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و  
اولى الامر منكم ٦٦  
يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك و ان  
لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من  
الناس ١٥٩، ٢٢٥

يبقى وجه ربك ١٩٧  
يعلم السر و اخفى ١٧١  
يعلم سرهم و جهركم و يعلم ما تكسبون ١٦٨  
يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا و هم عن الآخرة  
هم غافلون ٨١

يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ١٨١  
يوفون بالذر و يخافون يوما كان شره مستطيراً و  
يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما و اسيراً  
٢٢٦

يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم  
و جنوبهم و ظهورهم هذا ما كنزتم لافسكم  
فذنو قوما كنتم تكفرون ٢٣٥  
يوم نظوى السماء كطى السجل الكتب كما بدانا  
اول خلق نعيده و عدا علينا انا كنا فاعلين ٢٣٥  
يوم يفر المرء من اخيه و امه و ابية و صاحبه و  
بنية ١٦٨  
يوم ينفخ فى الصور و نحشر المجرمين يومئذ زرقاً  
٢٣٥

يومئذ لاتنفع الشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ١٦٧

ولله غيب السموات و الارض ٨١  
و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء  
و يقتيموا الصلوة و يوتوا الزكوة و ذلك دين القيمة  
١١٣

و ما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ١١٢  
و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة اذ قضى الله و رسوله  
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ١٥٥  
و ما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله ٥٨  
و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون فى العلم ٧٥  
و من الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله  
والله رتوف بالعباد ١٦٥  
و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر و ما  
هم بمؤمنين ١١٢

و من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلهما و هم لا يظلمون  
٢١٢

و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً ٨١  
و هل اتيك نبوء الخصم اذ تسوروا المحراب ٢٥٧  
و يريد الله ان يحق الحق بكلماته و يقطع دابر  
الكافرين ٧٥

و يعلمك من تأويل الاحاديث ٧٤  
و يعلمهم الكتاب و الحكمة ٨١  
والارض جميعاً قبضته يوم القيامة و السموات  
مطويات يمينه ٨٥

وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ٩، ٥٢، ٥٣  
وسع كرسيه السموات و الارض ٩٢  
ولو ردّوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه  
الذين يستنبطونه منهم ٧٧  
ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعاً  
افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ٥٧

هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ٧٥

## احادیث

ان الله خلق السعادة والشقاء قبل ان يخلق خلقه  
٥٦

ان الله عزوجل خلق العقل و هو اول خلق من  
الروحانيين ٩٢

ان الله عزوجل يقول: و ان الى ربك المنتهى،  
فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا ٢٠

ان الله عزوجل ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا ٩  
ان روح الامين نفث فى روعى ان نفسا لن تموت  
حتى تستوفى رزقها، الا فاتقوا الله واجملوا فى  
الطلب ١٧٩

ان لله علمين، علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو  
من ذلك يكون البدا، و علم علمه ملائكته و  
رسله و انبيائه ١٨١

انا اقاتل على التنزيل القران و على يقاتل على  
تأويله ٧٧، ١٣٢

انا مدينة العلم و على بابها ٤٧، ٤٩، ٥٠، ١٣٢،  
١٨٥

انا و على من شجرة واحده وسافر الناس من  
شجرة شتى ١٦٢

انت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي  
بعدى ١٥٧

انما يعرف القران من خوطب به ٧٧  
انى تارك فيكم الثقلين، كتاب الله و عترتى اهل  
بيتى، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا و هما

لن يفترقا حتى يردا على الحوض ١٥٤  
اول ما خلق الله القلم، فقال له اكتب، فقال ما  
اكتب قال القدر ما كان و ما يكون و ما هو كائن  
الى الابد ٥٧

اول ما خلق الله تعالى العقل ٢١٠

اصحابى كالنجوم فباتهم اقتديتم اهتديتم ٢٥٨  
اطلبوا العلم ولو بالصين ٤٠، ١٣٣

اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر  
بالمعروف و العدل و الاحسان ٢٤٧  
اعملوا فكل ميسر لما خلق له ٥٧

افا عبيد مالا ارى لم تدركه العيون بمشاهدة الابصار  
ولكن راته القلوب بحقائق الايمان ٣٨، ٥٣

الاسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين و اليقين  
هو التصديق و التصديق هو الاقرار و الاقرار هو  
الاداء و الاداء هو العمل ١١١

الايمان ما وقرة القلوب و صدقة الاعمال، و الاسلام  
ما جرى به اللسان و حلت به المناكحة ١١١  
الايمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان  
١١٢

الذى لا يدركه بعد الهمم و لا يتاله غوص الفطن  
١٩٣

السعيد من سعد فى بطن امه و الشقى من شقى  
فى بطن امه ٥٦، ٢٢٧، ٢٤٤

الله اكبر من ان يوصف ٢٠  
اللهم انى اسألك لذة النظر الى وجهك و الشوق  
الى لقاءك ٥٣

اما انى لا اقول فى ذلك ما يقولون ولكنى اقول  
انه كلام الله ٢٠٤

ان الله تعالى جعل ذرية كل نبي فى صلبه و ان  
الله تعالى جعل ذريتى فى صلب على بن  
ابي طالب ١٦٠

ان الله تعالى قد جعل للجنة اهلا و هم فى اصلاب  
آبائهم و للنار اهلا جعلهم لها و هم فى اصلاب  
آبائهم ٢٣٦

فرغ الرب من الخلق والرزق والاجل ۱۷۹، ۲۱۹  
فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه وكمال الاخلاص  
له نفى الصفات عنه ۹۱

فو الله لو ان اهل السموات و اهل الارضين  
اجتمعوا على ان يهدوا عبداً يريد الله ضلالتة،  
ما استطاعوا على ان يهدوه، ولو اهل السموات  
و اهل الارضين اجتمعوا على ان يضلوا عبداً  
يريد الله هدايته ما استطاعوا ان يضلوه ۵۷

قال الله تعالى كلمة لا اله الا الله حصنى و من  
دخل حصنى امن من عذابي بشروطها و انا  
من شروطها ۱۸۷

قالوا: يا رسول الله افلا تنكل على كتابنا و ندع  
العمل؛ قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، اما  
من كان من اهل السعادة فسييسر لعمل اهل  
السعادة و اما من كان من اهل الشقاء فسييسر  
لعمل الشقوة ۵۷

القدرية مجوس هذا الامة ۲۱۶

قلب المؤمن عرش الرحمن ۲۵۰

كائن لاعتن حدث، موجود لا عن عدم ۱۹۳  
كل ما ميزتموه باوهاكم في ادق معانيه فهو مثلكم،  
مخلوق مثلكم مردود اليكم ۵۵، ۲۴۷

لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك  
۲۰

لا تخصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه  
۷۷

لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين ۱۷۰،  
۱۷۲، ۲۱۷

اول ما خلق الله نوري ۲۴۹

ترون ربكم عيانا كما ترون القمر ليلة البدر لاتضارون  
فى رؤيته ۵۳

تكلنوا فى خلق الله و لاتتكلنوا فى الله فان الكلام  
فى الله لايزداد صاحبه الاتحيزا ۲۰

تكلنوا فى كل شىء و لاتتكلنوا فى ذات الله ۲۰

جف القلم بما هو كائن، فقليل له فقيم العمل يا  
رسول الله: فقال اعملوا فكل ميسر لما خلق له  
۵۷

جفت الاقلام و طويت الصحف ۵۷

خلقت من نور الله عزوجل و خلق اهل بيتي من  
نورى ۲۴۹

الراسخون فى العلم امير المؤمنين و الائمة من بعده  
عليهم السلام ۷۷

سلموا على على بامرة المؤمنين ۱۵۶

شفاعتى لاهل الكباير من امتى ۱۶۷، ۲۳۰

طلب العلم فريضة على كل مسلم ۵، ۹

العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان ۹۳  
عليكم بدين العجايز ۱۲

على قسم الجنة و النار ۱۵۹  
على منى و انا من على و على ولى كل مؤمن  
بعدى ۱۶۲

على يقضى دينى و ينجز عداثى ۱۶۲

المهدى من ولدى اسمه اسمى وكنيته كنيته، اشبه  
الناس بى خلقا و خلقا ٦٣

نحن الراسخون فى العلم و نحن نعلم تأويله ٧٧  
و السعيد قد يشقى و الشقى قد يسعد و التغير  
يكون على السعادة و الشقاوة دون الاسعاد و  
الاشقاء و هما من صفات الله و لا تغير على الله  
و على صفاته ٢٢٧

و لا تدرك معرفه الله الا بالله ٢٠  
و من اراد بالله بدء بكم ١٤٥  
و من الامور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء و  
يؤخر منها ما يشاء ١٨١

هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له و اطيعوه  
١٥٦

هلك اصحاب الكلام و ينجوا المسلمون ٢٠

يا بنى امرنى رسول الله ان اوصى اليك كتابى  
و سلاحى كما اوصى الى و دفع الى كتابه و  
سلاحه ٢٢٥

ينزل ربنا تبارك و تعالى كل ليلة الى السماء الدنيا  
١٩٨

لا عطين الراية غدا. رجلا كرارا غير فرار يحب الله  
و رسوله و يحبه الله و رسوله ٤٧، ١٥٩، ١٦٣  
لم اكن لا عبد ربا لم اره ٥٣

لو لم يبق من الدهر الا يوم لبعث الله تعالى رجلا  
من اهل بيتى، يملوها عدلا، كما ملئت جورا ٦٣

ما عبد الله بشيىء مثل البداء ١٨١

ما عظم الله بمثل البداء ١٨١

ما من نسمة كائنة الى يوم القيامة الا وهى كائنة ٥٧  
ما منكم من احد الا و كتب مقعده من النار و  
مقعده من الجنة ٥٧

ما منكم من نفس منفوسة الا قد كتب مكانها من  
الجنة و النار و قد كتبت شقية او سعيدة ٥٥،  
٢٤٤

متوحد اذ لاسكن يستأنس به ١٩٤

مثل اهل بيتى كمثل سفينة نوح من ركبها نجا و  
من تخلف عنها غرق ٤٨، ٥٠

من زارنى على بعد دارى آتيته يوم القيامة فى ثلاث  
مواطن حتى اخلصه من احوالها، اذا تطايرت  
الكتب يمينا و شمالا و عند الصراط و عند  
الميزان ١٨٧

من كنت مولاه فهذا على مولاه ١٥٦

## اشخاص

ابراهيم بن طهمان ٢١٧

ابن ابى العوجاء ١٢

ابن حزم اندلسى ٢٥٨

ابن خلكان ٢١٨

آدم (ع) ٩٩، ١٠٨، ١٠٩، ١٥١، ١٨٠، ١٩٦

أزر ١٣٨

ابان بن سمان ٢٠٣

ابراهيم (ع) ١٠٨، ١٠٩، ١٤٨، ١٥١، ١٦٥

- ابن صوفی ۳۱  
 ابن عباس ۷۷  
 ابن اثیر ۲۴، ۲۰۳  
 ابن المکلائی ۲۹  
 ابن بابویه (شیخ صدوق) ۹۱، ۹۲، ۱۳۴، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۰۲، ۲۰۴  
 ابن مقفع ۳۴  
 ابن خلدون ۱۷  
 ابن راوندی ۲۸  
 ابن شعبه حرانی ۲۱  
 ابن عقیل ۲۸  
 ابواسحق صابی ۳۰  
 ابوالحسن عمری ۳۱  
 ابوالعلائی گنجوی ۳۷  
 ابوالفرج رونی ۴۰  
 ابوالقاسم حسن بن اسحق ۲۷  
 ابوالهذیل ۱۷۶  
 ابوبکر (خلیفه) ۴۳، ۴۹، ۱۰۹، ۱۸۹، ۲۵۹، ۲۶۰  
 ابوبکر اصم ۱۷۶  
 ابوتمام داعی ۱۱۰  
 ابوجعفر سکاک بغدادی ۲۱  
 ابوجهل ۱۵۸  
 ابوحاتم رازی ۲۷  
 ابوحمره ۲۱۴  
 ابوحنیفه ۷، ۱۴، ۱۰۹، ۱۷۰، ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۶  
 ۲۱۸، ۲۶۰  
 ابوحیان توحیدی ۳۰  
 ابوذر ۸۴  
 ابوطاهر جنابی ۷۹  
 ابوعلی سینا ۳۰، ۱۰۶، ۲۰۹  
 ابوعلیسی وراق ۲۸  
 ابوهیره ۱۹۸  
 ابویعقوب سگری ۲۷  
 اثیرالدین اخسیکتی ۴۰  
 احمد بن ابی دؤاد ۲۰۳  
 احمد بن حنبل ۲۲، ۲۳، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۸  
 احمد جہ رازی ۴۰  
 ادیب صابر ۴۰  
 ارسطا طالیس ۱۳۸  
 اسدی طوسی ۶۸ تا ۱۹۷، ۷۰  
 اسرافیل ۶۹، ۹۹، ۱۰۸، ۱۴۴  
 اسعدی قمی ۴۰  
 اسفراینی ۲۷  
 اسکندر ۱۳۸  
 اسماعیل (ابن جعفر صادق ع) ۸۲، ۱۸۲  
 اشعری (ابوالحسن) ۱۸، ۱۲۴، ۱۶۶، ۱۷۶، ۲۲۸  
 ۲۳۶  
 افلاطون ۳۹، ۱۹۶  
 اقلیدس ۳۹، ۱۳۸  
 ام سلمه ۲۲۲  
 امام رضا (ع) ۱۸۷، ۲۲۴  
 امام الحرمین جوینی ۱۵، ۲۷، ۳۴، ۳۹، ۲۱۳  
 ۲۲۸، ۲۵۸  
 امیر علشیرنوازی ۲۱۸  
 امیر قوامی ۴۰  
 امیر معزی ۳۲، ۴۰  
 امیر اقبالی ۴۰  
 امیر عمادی شهر یاری ۲۱۳  
 انس بن مالک ۱۸، ۲۱۷  
 انصاری خواجه عبدالله ۹۹  
 انوری ۶۱، ۲۲۳ تا ۲۲۴

- جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی ۲۳۳ تا ۲۳۸  
 جهم‌بن صفوان ۲۰۳، ۲۲۹  
 حاتم اصم ۱۷۹  
 حافظ ابی‌نعم ۲۵۸  
 حافظ شمس‌الدین محمد ۱۰۶  
 حاکم بامرالله ۲۵  
 حسان‌بن ثابت ۷۱، ۲۳۲  
 حسن بصری ۲۱  
 حسن صباح ۲۵  
 حسن‌بن علی‌بن ابیطالب (ع) (امام) ۲۱، ۴۴،  
 ۱۰۹، ۱۵۰، ۱۶۲، ۲۲۵  
 حسنگ وزیر ۲۴، ۳۱  
 حسین‌بن علی‌بن ابیطالب (ع) (امام) ۱۴، ۴۴،  
 ۱۰۹، ۱۶۲، ۱۷۸، ۱۸۶، ۲۱۸، ۲۵۹  
 حسنین (ع) ۱۸۴، ۲۲۲  
 حفص‌القرط ۲۲، ۲۸  
 حمزان‌بن اعین ۲۱  
 حوا ۹۹  
 خاقانی ۲، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۲۰۱، ۲۳۸  
 خسروی سرخسی ۳۶  
 خضر ۵۹  
 خواجه علی متکلم رازی ۴۰  
 خواجه ناصحی ۴۰  
 خواجه نصیرالدین طوسی ۲۹، ۱۱۱  
 خواجه‌نظام‌الملک ۲۵، ۳۴  
 خیام (حکیم عمر) ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۱۷۳  
 داوود (ع) ۲۰۷  
 دعلاب‌بن علی خراعی ۳۴  
 باقر، امام محمدبن علی (ع) ۱۸، ۵۵، ۶۳، ۶۶  
 باقلانی (محمدبن طیب) ۲۷  
 بتول رک. فاطمه زهرا (ع) ۴۹  
 بدری ۴۰  
 بدیعی ۴۰  
 برهان‌الدین لقانی ۲۱۳  
 بزودی (محمدبن محمد) ۲۷، ۵۶، ۱۱۱، ۲۵۸  
 بزرگ امید ۲۵  
 بشاربن برد ۳۴  
 بشر مریسی ۲۰۳  
 بصری ۴۰  
 بکرن اخت عبدالواحد ۱۷۶  
 بکیربن اعین ۲۱  
 بوشهدی ۲۵۷  
 بهرامشاه ۱۸۹  
 بیهقی ابوبکر ۲۷، ۱۶۹، ۲۲۰  
 پولس ۷۹  
 تفتازانی (سعدالدین) ۶  
 تقی‌زاده (سیدحسن) ۲۰  
 تیموتاوس ۷۹  
 ثامن‌الائمه ۳۴، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸  
 ثعابی ۱۷  
 جاحظ ۲۵۸  
 جبرئیل ۱۶، ۶۹، ۹۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۴۴، ۲۱۷  
 جرجانی میرسید شریف ۷۵، ۱۷۰  
 جعدبن درهم ۲۰۳  
 جعفر طیار ۸۲



- دغلب یمانی ۵۳، ۱۴  
 ذهبی حافظ شمس‌الدین ۲۲  
 رازی عبدالجلیل ۱۷۴  
 راوندی (قطب‌الدین) ۲۵  
 رضا، علی بن موسی (ع) (امام) رک. به ثامن‌الائمه  
 ۲۲۴، ۱۸۷، ۱۸۶  
 رضوان ۱۳۷  
 روح‌القدس. رک. به جبرئیل ۴۸، ۴۳، ۳۷  
 روح‌الامین، ۱۳۴، ۹۴. روح‌امین رک. به  
 جبرئیل ۲۰۲  
 رودکی ۷۱، ۴۳، ۳۶  
 زبیر (بن عوام) ۲۵۸، ۱۷۶، ۱۷۵  
 زراره بن اعین ۲۱  
 زردشت ۷۹، ۳۸  
 زکریای باغیلاته ۷۹  
 زلیخا ۲۵۷  
 زهیری ۴۰  
 سام زیمان ۱۶۱  
 سامری ۱۵۲، ۱۴۶، ۱۲۹  
 سجاد، علی بن حسین (ع) (امام) ۲۱۴، ۲۱  
 سعیدی ۲۱۳  
 سعید قذاح ۷۹  
 سلمان فارسی ۸۴  
 سلیمان (ع) ۲۵۷  
 سن پل ۱۷  
 سن توماس ۷۸  
 سنائی ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۶۱، ۹۳، ۱۸۳ تا ۲۲۱،  
 ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷  
 سوزنی سمرقندی ۲۲۴ تا ۲۲۷  
 سهوی ۴۰  
 سیدالشهدا رک. به حسین بن علی بن ابیطالب  
 (ع) ۲۱  
 سیدحمزه جعفری ۴۰  
 سیدمرتضی علم‌الهدی (ابوالقاسم علی بن حسین)  
 ۲۷، ۷۶، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۵۹  
 سیف‌الحق (خواجه امام محمد منصور) ۲۱۵  
 سیوطی (جلال‌الدین) ۲۰  
 شافعی (عبدالله بن محمد بن ادریس) ۱۵، ۲۲،  
 ۱۰۹، ۲۶۰  
 شیر ۱۵۳  
 شبلی ۲۵۵  
 شبیر ۱۶۴، ۱۵۳  
 شریف رضی (محمد بن ابی احمد) ۷۶  
 شلمغانی (ابن ابی العزاقرا) ۲۸  
 شمر ۲۱۹  
 شمسی ۴۰  
 شمعون ۸۳  
 شهاب‌الدین ابوالفراس ۸۲  
 شهرستانی (محمد بن عبدالکریم) ۱۸، ۲۳، ۲۹،  
 ۸۶  
 شهید بلخی ۳۶  
 شهیدی سیدجعفر ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۳۸، ۷۷، ۲۳۷  
 شیخ طوسی ۱۹، ۲۵، ۲۷  
 شیخ مفید ۲۱، ۲۷، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۷۱، ۱۷۷،  
 ۲۱۲، ۲۱۹  
 شیخین ۴۹  
 صابونی نورالدین ۱۱۱

- صاحب بن عباد ۵۲  
صادق، امام جعفر بن محمد (ع) ۱۸، ۲۰، ۳۱، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۶۳، ۶۶، ۸۲، ۹۲، ۱۵۱، ۱۷۰، ۱۸۱، ۲۱۵، ۲۴۰، ۲۵۶  
صالح بن عبدالقدوس ۲۹، ۳۴  
صبحی صالح ۲۱، ۵۵  
ضرار ۱۷۶  
طالوت ۲۰۳  
طلحه (بن عبیدالله) ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۵۸  
ظہیر فاریابی ۳۷، ۲۳۸ تا ۲۳۹  
عایشہ ۱۷۵ تا ۱۷۸، ۲۰۰، ۲۵۸  
عباس (عم پیامبر ص) ۱۳۹  
عبدالقادر بدائونی ۱۸۹  
عبدالقادر بغدادی ۲۵۸  
عبدالله بن معاویہ ۸۳  
عبدالله بن میمون قداح ۳۱  
عبدالملک بیان ۴۰  
عبدالواسع جبلی ۴۰  
عثمان (خلیفہ) ۴۲، ۴۹، ۱۵۰، ۱۷۶، ۱۸۹  
عزرائیل ۲۵۷  
عزیز نبی ۱۷  
عطار نیشابوری ۳۵، ۱۸۳، ۲۴۶ تا ۲۶۰  
علامہ حلی ۲۹  
علی بن موسی الرضا (ع) امام ہشتم ۱۸۶ رک.  
به ثامن الائمه ۱۸۶  
علی بن ابیطالب (ع) (امیرالمؤمنین ، علی (ع)  
خضرت امیر) (در اکثر صفحات)
- علی بن عباس مجوسی ۳۰  
عمران ۱۶۱  
عمر بن الخطاب ۱۸، ۴۲، ۴۹، ۱۰۹، ۱۸۹، ۲۲۳  
عمرو بن عبدود ۱۶۴  
عمرو عاص ۲۱۹  
عمق بخارایی ۲۲۱  
عنتره بن شداد ۱۶۴  
عنصری ۳۲، ۴۰، ۶۱ تا ۶۴  
عیسی (ع) ۱۷، ۶۹، ۷۵، ۸۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۱، ۲۳۴  
عیسی بن روضہ ۱۸، ۲۱  
غزالی (امام محمد) ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۶، ۲۹، ۳۹، ۵۲، ۱۱۶، ۲۱۸، ۲۵۷  
غضائری رازی ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۶۴  
غنی (قاسم) ۲۴۸  
غیلان دمشقی ۲۳، ۲۹  
فاضل مقداد ۷  
فاطمہ زہرا (ع)، حضرت ۴۴، ۷۲، ۱۵۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۸، ۲۲۲، ۲۲۶  
فخر جاجرمی ۴۰  
فخرالدولہ (دیلمی) ۶۰  
فخرالدین اسعد گرگانی ۴۰، ۶۴ تا ۶۸  
فخر رازی ۲۹  
فرخی ۳۲، ۳۶، ۵۲ تا ۶۱  
فردوسی ۳۵، ۴۰، ۴۸، ۴۹ تا ۵۹، ۱۹۹، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۴۲  
فرعون ۱۶۱  
فرقدی ۴۰  
فروزانفر بدیع الزمان ۶۱، ۷۰

- فروغی بسطامی ۱۴  
 فضل بن شادان نیشابوری ۲۱  
 فلکی شروانی ۴۰  
 فلوطین ۹۰  
 فلیمون ۷۹  
 فیروزآبادی ۷۴
- القادر بالله  
 قاضی نورالله شوشتری ۲۵۹، ۱۸۹  
 قاضی حمیدالدین کرمانی ۲۷  
 قاضی عبدالجبار ۲۷  
 قائمی قمی ۴۰  
 قباد ۷۹  
 قطران تبریزی ۴۳، ۷۰  
 قوامی رازی ۴۰، ۲۲۱، ۲۲۳
- الکرایسی (حسینی) ۱۷۶  
 کسانلی مروزی ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۱۵۱  
 کسری ۱۳۸  
 کشفی (علامه سیدجعفر) ۸، ۱۲۴، ۱۲۵  
 کمیل ۹۲  
 کیاالهراسی (علی بن محمد) ۲۱۸  
 کیکاوس ۱۳۸
- لات ۱۷۷  
 لاهیجی (عبدالرزاق) ۱۲، ۹۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۸۱،  
 ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۲۸، ۲۵۴، ۲۵۶
- لبیدبن اعصم ۲۰۳  
 لقمان ۱۴۹  
 لوقا ۷۸
- مأمون (خلیفه عباسی) ۲۳، ۳۴  
 ماتریدی ابومنصور ۱۱۱  
 مالک بن انس ۱۵، ۱۸  
 مالک بن انس ۲۱۸  
 متوکل (خلیفه عباسی) ۲۳  
 متی ۷۸  
 مجدالدوله ۲۴  
 مجلسی (علامه محمد باقر) ۲۰، ۱۱۹، ۲۱۷  
 محقق طوسی (خواجه نصیرالدین) ۲۵۶  
 محقق کرکی ۱۱  
 محمد دندان ۷۹  
 محمدالسمان ۴۰  
 محمدبن حبیب ضبی ۱۸۷  
 محمدبن زکریا ۳۰  
 محمدبن عبدالله (رسول اکرم، پیامبر اکرم،  
 پیغمبر، محمد (ص) نبی اکرم، مصطفی (ص)،  
 خاتم النبیین (در اکثر صفحات)  
 محمدبن علی احوّل (مؤمن الطاق) ۲۱  
 محمدبن علی الرفاء ۱۶  
 محمدبن کرام سیستانی ۲۴  
 محمود غزنوی ۲۴، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۶۰، ۶۲، ۶۴  
 مختاری غزنوی ۴۰  
 مدرس رضوی ۱۸۴  
 مرقس ۷۸  
 مره ۱۵۸  
 مزدک ۷۹  
 مستنصر بالله ۱۵۰  
 مسعود سعد ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۴۰  
 مسعود غزنوی ۲۴، ۳۱  
 مسعودی ۷۹  
 میسری ۴۴ تا ۴۷

مینوی مجتبی ۸۲	معاویه ۷۱، ۱۷۶، ۲۵۸، ۲۰۰
	معبد جهنی ۲۹، ۲۳
ناصر خسرو ۲۷، ۳۰، ۳۹، ۴۱، ۶۱، ۷۱، ۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰	معتمد (خلیفه عباسی) ۲۳، ۲۰۳
۲۵۷، ۲۵۶	معتمدالدوله (فرهاد میرزا) ۲۱۸
نسائی (احمد بن شعیب) ۲۸	معزی (کاظم) ۷۴
نسفی (شیخ نجم الدین ابوحفص عمر بن محمد) ۲۹، ۲۰۰، ۲۰۲	معر ۱۷۶
نصر بن احمد سامانی ۳۰	معینی ۴۰
نصر بن ناصر سبکتکین ۶۲	مفضل بن عمر ۲۱، ۲۴۰
نظامی عروضی ۳۲	مقدسی ابن قدامه ۲۹، ۱۱۲
نظامی گنجوی ۴۰، ۵۱، ۲۰۱، ۲۳۹، ۲۴۵	ملاصدرا (صدر المتألهین) ۱۵، ۲۳۲
۲۵۳	ملکشاه سلجوقی ۳۴
نویخت (ابواسحق اسماعیل بن ابوسهل) ۲۱	منصور (خلیفه عباسی) ۲۳، ۲۸، ۳۴
نویختی (ابوسهل اسماعیل بن علی) ۱۴۲	منوچهر بن وهسودان ۷۰
نویختی (ابومحمد حسن بن موسی) ۲۱	منوچهری ۳۲، ۳۷، ۴۰
نوح (ع) ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۵۱	مؤیدالدین داعی الدعاة ۲۷
نوذر ۱۳۸	موسی (پیغمبر ع) ۵۲، ۸۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۹
	۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۹
	۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵
	موسی بن جعفر بن محمد (کاظم ع امام) ۱۰۷، ۲۰۴
	مولانا (مولوی جلال الدین محمد) ۳۵، ۵۷، ۱۰۶
	۱۸۳
وائق (خلیفه عباسی) ۲۳، ۲۰۳	مهدوی دامغانی احمد ۴۸
وطواط (رشیدالدین) ۴۰، ۲۲۷، ۲۳۳	مهدوی دامغانی محمود ۱۸۷
	مهدی بن الحسن العسکری (ع) امام ۶۲، ۶۳، ۶۴
هادی (خلیفه عباسی) ۲۸	۶۹، ۷۰، ۱۵۰
هادی، علی بن محمد (ع) امام ۲۱، ۱۱۱	میثم تمار (طیار) ۱۴۲
هارون ع (برادر حضرت موسی) ۱۲۹، ۱۵۷	میرداماد ۵۶
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۵، ۱۸۶	میرسید شریف جرجانی ۷۵
هارون الرشید (خلیفه عباسی) ۲۳، ۲۸، ۲۹، ۳۴	میکائیل ۹۹، ۱۰۸، ۱۴۴
۲۰۲	میمون سالم قذاح ۷۹
هامان ۱۶۱	
هیل ۱۷۷	

یخیی بن ام طویل ۲۱	هدایت (رضاقلی خان) ۴۱
یزید ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۱۹	هرقل ۱۰۵
یعقوب (ع) ۷۵	هشام بن حکم ۲۱
یوحنا ۷۸، ۷۹	هشام بن سالم ۲۱
یوسف (ع) ۷۴، ۷۵	همای (جلال الدین) ۸، ۱۹۰
یوشع (ع) ۷۸، ۸۳	هند (بنت عتبه مادر معاویه) ۲۱۹
یونس اسواری ۲۳	

## کتابها

الجام العوام عن علم الکلام ۲۵، ۲۹	الابانة ۹، ۵۶، ۶۹، ۱۶۷، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۴۴
الهی نامه ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۶	ابوجعفر المنصور نابغة العرب ۲۳
امالی سیدمرتضی ۲۱، ۱۴۴	احادیث مشنوی ۵۵، ۲۵۸
امالی شیخ طوسی ۲۱، ۱۸۷	احیاء علوم الدین ۵، ۹، ۱۰، ۲۶، ۵۲، ۲۱۸
الامتناع والثوانسة ۳۰	اختصاص ۲۱
انجیل عهد جدید ۱۷، ۷۹	ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين ۷، ۲۰۷
انجیل یوحنا ۱۴۵	استا (اوستا) ۳۸
ایضاح ۸۲، ۱۵۲	اسرارنامه ۲۵۹
	الاسماء الصفات ۲۷
باب حادی عشر ۲۲۵، ۲۳۷	اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی زبان ۴۴
با کاروان حله ۳۷	اصول دین بزدوی ۲۷، ۵۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷
بحار الانوار ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۴۰	۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۸
بحث در آثار و افکار و احوال حافظ ۲۴۹	اصول کافی ۲۰، ۲۱، ۷۷، ۸۶، ۹۲، ۹۳، ۱۱۷
البداية من الكفایة ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۶۵، ۱۷۲	۱۷۰، ۱۸۱، ۲۱۷، ۲۴۷
بعض فضائح الروافض ۱۷۴	اعتقادات ابن بابویه (صدوق) ۲۱، ۹۱، ۹۲، ۱۲۴
بعض مثالب التواصل ۱۷۴	۱۶۶، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۱۵
بیان الادیان ۴۲	۲۲۰، ۳۳۰
البيان والتبيين ۲۳	الاعتقاد والهدایة ۲۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۲۲۰، ۲۵۸
	آغانی ۳۲
پرتو اسلام ۱۵، ۲۳	الاقتصاد فی الاعتقاد ۱۰

تاریخ ادبیات در ایران ۷، ۲۴، ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۵۳، ۱۳۶، ۲۱۳  
تاریخ ایران زمین ۳۰  
تاریخ تصوف در اسلام ۹۱، ۹۴  
تاریخ جمع قرآن کریم ۲۳، ۲۰۳  
تاریخ جهانگشا ۸۲  
تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام ۴۹، ۱۴۲، ۱۷۰  
تاریخ علوم اسلامی ۹  
تاریخ و فرهنگ ۸۲  
تأویل الدعائم ۱۱۳  
التبصیر فی الدین ۲۷  
تبیان طوسی ۲۱۷  
تحریم النظر فی کتب اهل الکلام ۲۲، ۲۸، ۲۹  
تحف العقول ۲۱، ۱۵۴  
تحفة العراقین ۲۰۱، ۲۳۸  
تذکره آغاز و انجام ۱۱۲  
تذکره صاحب بن عباد ۵۲  
الترازیب الاداریه ۱۸  
ترجمه تفسیر طبری ۳۲، ۲۲۶  
تعریفات ۷۵  
تفسیر ابوالفتح رازی ۲۱۷  
تفسیر برهان ۶۳  
تفسیر کشف الاسرار ۷۴، ۸۰، ۱۱۳، ۱۶۷، ۱۷۹  
۱۸۰، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۲۶، ۲۵۰  
تفسیر گازر ۲۲۶  
تفسیر مجمع البیان ۶۶، ۲۱۷، ۲۲۵  
تلخیص الشافعی ۲۷  
تمهید الاصول ۱۹، ۲۷  
التنبیه والاشراف ۷۹  
تنزیه الانبیاء ۱۵۳  
توحید شیخ صدوق ۲۰، ۲۰۴

تورات ۵۴، ۷۸، ۲۰۳  
توضیح الملل ۸، ۱۹، ۶۸، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۰  
۱۹۴، ۱۹۷، ۲۳۰  
تهافت الفلاسفه ۱۱۶  
جامع الحکمتین ۷۲، ۷۴، ۹۱، ۹۶ تا ۱۰۰، ۱۰۲  
۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۳۲  
۱۴۱، ۱۷۳، ۱۸۰  
جامع الصغیر ۲۵۸  
الجمل ۱۷۷  
جوهره التوحید ۲۱۳  
حقایق الایمان ۱۱۱، ۱۱۲  
الحقائق الخفیه ۱۵۲  
حدیقه سنائی ۱۵، ۱۶، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳  
۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹  
حلیه الاولیاء ۲۵۸  
خسرو و شیرین نظامی ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶  
خصائص الامام علی بن ابیطالب ۱۵۷  
دانش نامه ۴۴  
دعائم الاسلام ۲۷  
دعای عرفه ۲۱  
دلائل النبوة ۲۱۷  
دیوان سنائی ۱۸۴، ۱۸۹  
دیوان فرخی سیستانی ۳۶  
دیوان قطران ۷۰  
دیوان قوامی رازی ۴۱  
دیوان مسعود سعد ۳۶  
دیوان ناصر خسرو ۲۷

- ذخائرالعقبی فی مناقب ذوی القربی ۱۵۶، ۱۵۹  
ذریعة ۲۱  
ذم الکلام ۲۹
- رسالة ذم الکتاب ۲۵۸  
رساله سه اصل ۱۵  
رسائل محقق الکرکی ۱۱  
روشنائی نامه ۹۰، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۱  
روضه کافی ۷۸
- زادالمسافرین ۷۱، ۷۲، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۱۷  
۱۱۸، ۱۴۵  
زبور ۲۱۴  
زند ۳۸
- سخن و سخنوران ۶۱  
سفینه البحار ۲۰، ۶۳، ۱۷۹  
سفینه الراغب ۶  
سنن ابی داود ۵  
سیاست نامه ۳۰  
سیر اعلام النبلاء ۲۲  
سیرالعباد ۹۳  
سیره ابن هشام ۱۵۸  
سیری در شعر فارسی ۲۰
- شافی ۲۱، ۲۷  
الشامل ۲۷  
شاهنامه ۴۹  
شرح العقاید ۶  
شرح زیارت جامعه ۱۴۵  
شرح جمل العلم والعمل ۱۴۲، ۱۸۰
- شرح مواقف ۱۷۰  
شرح هدایه ۲۳۲  
شرفنامه ۲۴۴  
شفا ۳۴، ۲۰۹
- صحاح سته ۲۵۸  
صحیفه سجادیه ۲۱، ۲۱۴  
ضحی الاسلام ۲۰۳
- العقائدالنسفیة(عقاید نسفی) ۶۴، ۶۹، ۱۱۱،  
۱۷۹، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۷  
عیون اخبارالرضا ۲۱، ۱۸۷، ۲۲۴  
العیون والمحاسن ۲۱، ۲۷
- غررالفوائد و درالفرائد (رک. امالی سیدمرتضی)  
۷۶
- فرار از مدرسه ۱۵، ۱۷، ۲۴، ۳۴  
الفرق بین الفرق ۲۵۸  
فرق الشیعه ۲۱  
الفصل ۲۵۸  
فصول العقاید ۱۱۱  
فقه الاکبر ۷  
الفنون ۲۸  
الفهرست ۱۴۲
- قاموس ۷۴، ۱۶۵  
قیسات ۵۶  
قرآن (در اکثر صفحات)  
قواعدالمرام فی علم الکلام ۷

- الكامل في التاريخ ۲۴  
 كتاب الارشاد ۱۵، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۸  
 كشف اصطلاحات الفنون ۱۶۵  
 كشف الحقائق ۵۲، ۵۳، ۱۷۰، ۱۷۹  
 كشف المحجوب ۲۷، ۸۶، ۱۰۵، ۱۳۱، ۱۵۱  
 كليله و دمنه ۱۳۵  
 كنز العمال ۵۰، ۶۳، ۷۷، ۱۳۲، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۵  
 ۲۵۸  
 كنز الولد ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۵۱  
 گرشاسب نامه ۶۸  
 گلستان سعدی ۲۱۳  
 گوهر مراد ۵، ۶، ۱۲، ۹۴، ۱۱۷، ۱۴۲، ۱۴۳  
 ۱۷۰، ۱۸۱، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۴۸  
 لباب العقول ۲۹  
 لسان الميزان ۲۸، ۱۵۹  
 لطائف المعارف ۱۷  
 لغت نامه دهخدا ۶، ۷، ۱۶۵، ۱۷۴  
 لمع الادله ۱۵، ۲۷، ۲۵۸  
 لمعة الاعتقاد ۱۱۳  
 لیلی و مجنون نظامی ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۵  
 مثنوی مولوی ۱۹۸  
 مثنوی های حکیم سنائی ۲۱۱، ۲۲۰  
 مجالس المؤمنین ۲۱  
 المجدی ۳۱، ۱۵۵  
 مجلة ايران شناسی ۴۸  
 مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد  
 ۱۸۷  
 مجمع الفصحا ۴۰  
 مجموع مهمات المتون ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۲۷  
 ۲۳۰  
 المحجة البيضاء ۵، ۱۳۳، ۱۵۲  
 مخزن الاسرار ۵۱، ۲۳۹  
 مرآت العقول ۲۰  
 مروج الذهب ۷۹  
 مسندابی داوود (سنن) ۲۳۰  
 مصباح الهدایه ۵۵، ۱۱۲، ۱۹۰، ۲۱۶، ۲۲۰  
 مصیبت نامه ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۴  
 مغنی ۲۷  
 مفاتیح الجنان ۱۴، ۵۶، ۲۱۴  
 مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین ۱۸، ۱۱۲  
 ۱۲۴، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۲۹، ۲۵۸  
 مقدمه ابن خلدون ۶، ۲۳  
 ملل و نحل ۱۸، ۲۳، ۸۶، ۱۴۱  
 منشآت خاقانی ۳۵  
 منتخب چهار مقاله ۳۲، ۳۵  
 منتخب شاهنامه فروغی ۵۵، ۵۸  
 منتهی الامال ۲۱، ۴۸، ۵۰، ۱۱۱  
 منطق الطیر ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۰  
 المنقذ من الضلال ۱۰، ۱۸، ۲۹  
 نبرد جمل ۱۵۶، ۱۵۷  
 نفائس الفنون ۱۰، ۱۱، ۱۹، ۷۰، ۸۰  
 النقص ۴۰، ۷۹، ۱۴۴، ۱۷۴  
 نهج البلاغه ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۳۸، ۵۵، ۷۷، ۹۱  
 ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۵، ۲۳۱  
 وجه دین ۷۲، ۸۱، ۸۲، ۹۶، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۹  
 ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵  
 وفيات الاعیان ۲۱۸  
 ویس و رامین ۶۴، ۶۵  
 هفت پیکر ۲۴۳



## فرقه‌ها

خاندان بختیشوع ۳۰	آل بویه ۲۰، ۳۰
خاندان نوبختی ۷، ۱۸، ۲۲	اباضیه ۱۵
خوارج ۱۵، ۷۰، ۱۴۳، ۱۷۶، ۲۲۹	اسماعیلیه ۱۷، ۲۵، ۲۷، ۳۱، ۶۶، ۷۹، ۸۰، ۸۲
دهریان ۹، ۱۲، ۵۹، ۷۲، ۱۴۱، ۱۹۵، ۱۹۶	۸۸، ۱۱۳، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۴
دیلمیان ۲۳، ۳۳	۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۲، ۱۵۹
رافضیان ۸۲، ۱۸۲، ۱۸۹	افسیسیان ۷۹
ربیع ۱۶۶، ۲۵۰	امرای طبرستان ۳۰
رومیان ۷۹	اهل سنت (سنی) ۱۶، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸
زناده ۷۹	۲۹، ۳۱، ۵۵، ۵۹، ۶۵، ۷۰، ۱۵۴، ۱۶۵
زیدیان ۲۵، ۴۹، ۱۵۰، ۱۷۶	۱۸۴، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۵
سامانیان ۳۰	۲۵۹، ۲۵۸
سلجوقی (سلاطین) ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۵۹	انتمه شیعه (اهل البيت - آل رسول - انتمه معصومین)
شعیه امامیه (دراکثر صفحات)	(اولاد نبی - آل یاسین) دراکثر صفحات
صحابه، اصحاب پیامبر (ص) ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۷	باطنیه ۳۱، ۳۷، ۷۹
۴۲، ۴۹، ۱۷۵، ۱۸۴، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۵۱	بنی امیه ۲۰۳
۲۵۸	بنی مره (قبیله) ۱۵۸
صفریه ۱۵	تابعین ۱۹، ۲۷، ۲۹
صوفیه ۶، ۱۲	ثویان ۷۲، ۷۹
عباسیان ۲۳، ۲۵، ۳۰	جبری مذهبان مجبره ۱۸۰، ۲۲۲
عدلی مذهبان ۱۸۰	حروفیه ۸۲
	حشویان ۷۲
	حلولیه ۶۸، ۱۹۷
	حنابله ۱۱۲
	حنفیان ۲۴

مزیون ۷۹	غزنویان ۱۸۹، ۵۹، ۳۰، ۲۵، ۲۴
مزدکیان ۷۹	غلاطیان ۷۹
مسلمانان: ۱، ۱۱، ۱۹، ۲۷، ۲۹، ۵۱، ۵۴، ۵۹	غلاه ۶۴
۲۰۰، ۱۶۶، ۱۵۷، ۱۱۳، ۷۲	
مسلمین: ۹، ۱۵، ۲۵، ۲۶، ۶۸، ۷۹، ۱۱۰، ۲۲۶	فاطمیان ۱۴۵، ۱۳۱، ۱۲۹، ۳۱
مسیحیان ترسانیان، نصارا: ۹، ۲۳، ۷۲، ۷۹	فرقه‌ها، خاندان‌ها، قبیله‌ها و دسته‌ها
مشبه ۲۳، ۱۹۴، ۱۹۹	فصارا ۹
مُضر (قبیله) ۱۶۶، ۲۵۰	فضیلیه ۷۰
معتزله (در اکثر صفحات)	فلاسفه یونان ۲۳
معطله ۲۳	
ملاحده ۵۹، ۲۵	قدریه ۱۷۰
	قرمطیان ۳۳، ۶۰
ناصری (نواصب) ۸۳	قرنشیان ۱۷، ۷۹
نصارا ۹	
نقشبندیه ۲۶۰	کیسانیان ۸۲
نقطویه ۸۲	کرامیه ۱۹۹، ۱۱۱، ۷۲، ۲۵، ۲۴
نوافلاطونیان ۹۰، ۹۳، ۱۰۷	
یهودیان ۷۹، ۲۳	مجسمه ۲۳، ۶۸، ۸۰
	مرجئه ۱۷۶، ۲۲۹

## مکانها

جبال ۲۵	اندلس ۲۹
جیحون ۱۵۳، ۱۵۴	ایران ۲۵
چین ۱۳۲، ۱۷۸	بخارا ۱۴۸
حله ۲۵	بدر ۱۷۸، ۱۷۶، ۱۶۴، ۱۵۸
خراسان ۳۰، ۲۵	بصره ۱۴، ۲۵۹
خرزان ۳۹	بغداد ۲۵۹، ۱۸۹، ۸۴، ۳۰، ۲۸
خندق ۱۶۴	بلخ ۱۴۸
خیبر ۸۵، ۱۶۱، ۱۸۶	باریس ۴۴

ماچین ۱۷۸	ری ۶۰، ۲۵، ۲۴
مازندران ۲۵	سیستان ۲۴
ماوراءالنهر ۳۰	صفا ۱۵۲، ۶۰
مرو ۲۴	صفین ۲۵۸، ۱۷۸، ۱۶۴، ۵۵
مروه ۱۵۲	طور ۲۵۵، ۱۵۴
مسجد اقصی ۲۰۱، ۲۰۰	طوس ۱۸۷
مصر ۳۱، ۳۰، ۲۵	عراق ۲۵
مکه ۲۰۰	عرفات ۲۵۵
مکلايه ۲۹	غدير ۲۲۵، ۱۵۸، ۱۵۷
منا ۶۰	فدک ۱۷۸
نجف ۲۵	قلزم ۲۴۷
نظاميه ۲۵	قم ۲۵
نیشابور ۱۸۷، ۲۴	قندهار ۱۹۶
هرات ۲۱۵، ۲۴	کاشان ۲۵
هند ۳۹، ۳۰	کربلا ۱۸۶
یمگان ۱۴۸، ۱۴۷، ۷۱	کرمان ۳۹
یونان ۳۰	کوثر (حوض) ۱۵۴، ۶۹